

Olivier CLÉMENT

LA PRIÈRE DU CŒUR



SPIRITUALITÉ ORIENTALE, n°6 bis

ABBAYE DE BELLEFONTAINE

Jacques Serr
Olivier Clément

La Prière du cœur

*Ouvrage réalisé avec le concours
De la Fraternité Orthodoxe de France*

Spiritualité Orientale, n°6 bis
Abbaye de Bellefontaine

Collection Spiritualité Orientale
Série Orient contemporain

Nouvelle édition, avec notes bibliographiques mises à jour

Tous droits réservés

©1977 – Abbaye de Bellefontaine

F. 49122 – Bégrolles-en-Mauges (Maine-&-Loire)

ISBN 2-85589-096-5

ISSN 0768-021-X

Table des matières

La prière du cœur

Par Jacques Serr

I. L'invocation incessante du Nom de Jésus

La respiration du Nom de Jésus

La prière du cœur

L'illumination du cœur

La "déification" de l'homme

Les arrhes de la résurrection

II. L'épanouissement de la grâce baptismale

L'eucharistie, nourriture du cœur

Le cœur de l'Église

Le lieu des cœurs

La transfiguration des êtres et des choses

Le monde à venir

La prière de Jésus

Par Olivier Clément

Le contexte historique et sacramentel

Prier sans cesse

L'état métanique

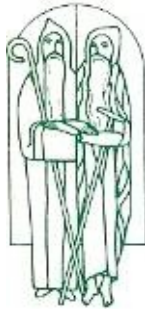
La vigilance et la tendresse

Une unification excentrée

La prière ininterrompue

La prière du cœur

Jacques Serr



Texte, rédigé en vue de l'impression, de deux études présentées au cours d'une Retraite protestante, en 1960, au retour d'un voyage en Russie.

I

L'invocation incessante du Nom de Jésus

Il y a dans la vie des Églises d'Orient, et de l'Église orthodoxe russe en particulier, une pratique spirituelle de la prière très profonde : la Prière de Jésus, ou Prière du cœur. Elle a été introduite en Russie vers le milieu du XIVe siècle. Saint Serge, le grand fondateur du monachisme russe, la connaissait et la pratiquait, ainsi que ses disciples. Parmi eux, Nil de la Sora est l'un des plus connus. Un autre moine très connu, Païsi Vélitchkovsky, l'a répandue et popularisée au XVIIe siècle.

Mais, à travers les Églises d'Orient, elle remonte aux traditions des Pères grecs du Moyen-Âge byzantin : Grégoire Palamas, Syméon le Nouveau Théologien, Maxime le Confesseur, Diadoque de Photicé; ainsi qu'aux Pères du désert des premiers siècles : Macaire et Évagre. Certains la rattachent aux Apôtres mêmes : "Cette prière, dit un texte de la *Philocalie*, nous vient des saints apôtres. Elle leur servait pour prier sans interruption, suivant l'injonction de saint Paul aux chrétiens de prier sans cesse^[1]. "

Cette tradition spirituelle a eu ses foyers de vie principaux dans les monastères du Sinaï à partir du VIe siècle, et du Mont Athos, surtout au XIVe siècle. Depuis la fin du XIXe siècle, elle s'est répandue en dehors des monastères grâce à un ouvrage, la *Philocalie*, publiée en 1782 par un moine grec, Nicodème l'Hagiorite, et éditée en russe, peu après, par Païsi Vélitchkovsky. Un autre ouvrage plus récent l'a popularisée, les *Récits d'un pèlerin russe* (fin du XIXe siècle). Ce livre est extrêmement répandu en Russie; il a été traduit en français en 1945 aux Éditions du Seuil, et réédité dans la collection "Livre de Vie", n° 63, 1965, traduction de Jean Laloy.

La Prière de Jésus n'est qu'un courant de la spiritualité orientale, mais certains y voient le "type essentiel de la mystique orthodoxe" (Boulgakoff). Un autre auteur va jusqu'à l'appeler "cœur de l'Orthodoxie^[2]".

Cette prière consiste dans une invocation incessante du Nom de Jésus, d'où son nom : Prière de Jésus. Elle puise sa force dans la vertu du Nom divin : le Nom de Yahveh dans l'Ancien Testament, le Nom de Jésus dans le Nouveau Testament, particulièrement dans le livre des Actes des Apôtres : "Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé" (Act. 2,21). Le Nom, c'est la Personne elle-même. Le nom de Jésus sauve, guérit, chasse les esprits impurs, purifie le cœur. "Porter constamment dans le cœur le très doux Jésus et être enflammé par le rappel incessant de son Nom bien-aimé d'un ineffable amour pour lui", ainsi s'exprime le Père Païsi Vélitchkovsky^[3].

Cette prière s'appuie sur les exhortations apostoliques : "Priez sans cesse..." (I Thess. 5,17) ; "Faites en tout temps par l'Esprit toutes sortes de prières..." (Éph. 6,18); ou encore sur la parabole de Jésus montrant qu'"il faut toujours prier et ne point se relâcher" (Luc 18,1); et sur ce mot d'ordre : "Veillez et priez en tout temps" (Luc 21,36).

Elle consiste à répéter sans cesse la formule : "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur" (d'après Luc 18,38). C'est le cri de l'aveugle de Jéricho qui implore de Jésus la guérison, ou encore la prière du péager : "O Dieu, sois apaisé envers moi qui suis un pécheur" (Luc 18,13). C'est aussi le *Kyrie eleison* - Seigneur, aie pitié de nous - de la liturgie. "La forme primitive de la Prière de Jésus, dit Meyendorff, semble être le *Kyrie eleison* dont la répétition constante dans les liturgies orientales remonte ainsi aux Pères du désert^[4]."

Les mots de la formule peuvent varier, mais il est recommandé de s'en tenir à une formule brève et fixe. Ceci prendra le nom de "prière monologique". "Que votre prière ignore toute multiplicité : une seule parole a suffi au Publicain et à l'Enfant prodigue pour obtenir le pardon de Dieu. Point de recherche dans les paroles de votre prière : que de fois les bégaiements simples et monotones des enfants fléchissent leur père ! Ne vous lancez pas dans de longs discours afin de ne pas dissiper votre

esprit dans la recherche des paroles. Une seule parole du Publicain a ému la miséricorde de Dieu ; un seul mot plein de foi a sauvé le Larron. La prolixité dans la prière souvent emplit l'esprit d'images et le dissipe, tandis que souvent une seule parole (monologie) a pour effet de le recueillir^[5]."

La respiration du Nom de Jésus

La Prière de Jésus peut commencer par une prière vocale récitée un certain nombre de fois, à l'aide d'un chapelet par exemple, et sous la direction d'un guide spirituel ou *starets*. Le chapelet orthodoxe, fait de laine noire tressée, possède cent "nœuds"; il y en a de plus courts. On peut en réciter un ou deux, ou plusieurs, à certaines heures du jour. Mais ce n'est là qu'un moyen extérieur qui doit conduire à la prière intérieure. Celle-ci doit alors se fixer sur le rythme de la respiration. Il est recommandé d'être prudent et de ne pas s'écarter des directives données par le *starets*. Le *starets* est un "ancien", moine en général, ayant l'expérience de la Prière, et apte à être le "père" ou guide spirituel. Cependant, si l'on est dans l'impossibilité d'avoir un tel guide, "on peut se laisser guider par l'Écriture Sainte, dit le Père Païsi Vélitchkovsky, et par les recommandations des Pères".

La respiration sert de support et de symbole spirituel à la Prière. "Le Nom de Jésus est un parfum qui se répand" (cf. Cant. 1,4), et que l'on aime à respirer. Le souffle de Jésus est spirituel, il guérit, chasse les démons, communique le Saint Esprit (Qn 20,22). L'Esprit-Saint est Souffle divin (*spiritus*, *spirare*), spiration d'amour au sein du mystère trinitaire. La respiration de Jésus, comme le battement de son cœur, devait être liée sans cesse à ce mystère d'amour, comme aussi aux soupirs de la créature (Me 7,34 et 8,12) et aux "aspirations" que tout cœur humain porte en lui. "L'Esprit lui-même intercède au-dedans de nous par des soupirs inexprimables" (Rom. 8,26).

La fonction respiratoire, essentielle à la vie de l'organisme, est liée à la circulation du sang, au rythme du cœur, aux fibres les plus profondes de notre être. La respiration profonde du Nom de Jésus est vie pour la

créature : "Lui qui donne à tous la vie, la respiration et toutes choses... En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être" (Act. 17,25.28). "Au lieu de respirer l'Esprit-Saint, dit Grégoire le Sinaïte, nous nous sommes remplis du souffle des esprits mauvais^[6]".

En fixant la Prière sur le rythme respiratoire, l'esprit s'apaise, il trouve le repos (repos = *hésychia* en grec, d'où le nom "hésychasme" donné à ce courant spirituel de la prière). Il se débarrasse de l'agitation du monde extérieur, il se purifie du mouvement désordonné des pensées, des images, des représentations, des idées. Il s'intériorise et s'unifie, en même temps qu'il prie avec le corps et s'incarne. Dans la profondeur du cœur, l'esprit et le corps retrouvent leur unité originelle, l'être humain recouvre sa "simplicité".

Il convient de rechercher le silence de l'esprit, d'éviter toutes les pensées, même celles qui paraissent licites, de fixer constamment les profondeurs du cœur et de dire : "Seigneur Jésus-Christ,. Fils de Dieu, aie pitié de moi". Parfois on ne dira que "Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi". Puis on changera encore : "Fils de Dieu, aie pitié de moi"; cette dernière forme, selon Grégoire le Sinaïte, est plus facile aux débutants. Mais "il ne faut pas changer souvent de formule, conseille-t-il, mais parfois seulement... En récitant attentivement cette prière, tu resteras debout ou assis, ou même couché, en retenant le souffle, dans la mesure du possible, afin de ne pas respirer trop souvent... Invoque le Seigneur Jésus avec un désir fervent et dans une patiente expectative, délaissant toute pensée... Si tu vois l'impureté des mauvais esprits, c'est- à-dire les pensées, apparaître dans ton esprit... n'y fais pas attention, mais, retenant le souffle, enfermant l'esprit dans le cœur, invoque le Seigneur Jésus, sans cesse ni distraction, et elles fuiront, invisiblement brûlées par le Nom divin. L'hésychie..., c'est de rechercher le Seigneur dans son cœur, c'est-à-dire de garder son cœur dans la prière et se retrouver constamment à l'intérieur de ce dernier...^[7]."

Cependant, il ne s'agit pas ici d'œuvre méritoire : nombre de chapelets, quantité de prières, mortifications au sens vulgaire. La notion de mérite est absente de la théologie orientale. "Ne vous inquiétez pas du nombre

des prières à réciter. Que votre seul souci soit que la prière jaillisse de votre cœur, vivante, comme une source d'eau vive. Chassez entièrement de votre esprit l'idée de quantité^[8]." Ce n'est pas non plus un exercice mécanique, ou une technique psychosomatique, apparentée à celles d'autres religions orientales. C'est un exercice, soutenu certes, qui est appelé "attention", ou encore "sobriété", ou "labeur spirituel", ou "garde du cœur". C'est une vigilance de la prière qui veut être et devenir incessante en pénétrant aux sources mêmes du cœur.

La Prière du cœur

La Prière de Jésus est aussi appelée Prière du cœur. Cette notion du cœur est essentielle dans la spiritualité orientale, et russe en particulier. On pourrait dire - et cela a été dit - que par là, la tradition orientale ne s'est pas laissé subjugué par les notions de la philosophie gréco-romaine, en particulier les notions d'âme et d'esprit, et qu'elle est restée beaucoup plus proche des sources bibliques et sémitiques.

Il y a en effet une théologie du cœur dans l'Ancien Testament, comme dans le Nouveau Testament, et c'est la clé de l'anthropologie biblique.

On peut distinguer - et opposer - le cœur et la tête. La tête serait le domaine du cérébral, du mental, de l'intellectuel, du logique, du rationnel... Mais le cœur ne doit pas être réduit uniquement au domaine de l'affectif, du sentiment. C'est un homme de cœur, dit-on parfois, ou bien, c'est une femme de tête ! Le cœur est une dimension spirituelle, ontologique. Le cœur est le centre de la personne humaine, le domaine de la profondeur, où le corps aussi bien que l'âme entremêlent leurs racines. Le cœur est la source vitale de l'être.

"Le cœur, en effet, est le maître et le roi de tout l'organisme corporel, et lorsque la grâce s'empare des pâturages du cœur, elle règne sur tous les membres et toutes les pensées; car là est l'intelligence, là se trouvent toutes les pensées de l'âme, et c'est de là qu'elle attend le bien^[9]."

"Les uns placent l'esprit dans le cerveau comme dans une sorte d'acropole ; d'autres lui attribuent la région centrale du cœur, celle qui est pure de tout souffle animal. Pour nous, nous savons de science certaine

que notre âme raisonnable n'est pas au-dedans de nous comme elle serait dans un vase - puisqu'elle est incorporelle - pas plus qu'au-dehors - puisqu'elle est unie au corps -, mais qu'elle est dans le cœur comme dans son organe^[10]."

"Quant au cœur, il désigne dans la tradition orientale le centre de l'être humain, la racine des facultés actives de l'intellect et de la volonté, le point d'où provient et vers lequel converge toute la vie spirituelle. C'est la source, obscure et profonde, d'où jaillit toute la vie psychique et spirituelle de l'homme et par laquelle celui-ci est proche et communique avec la Source même de la Vie^[11]."

La Prière de Jésus, avec son aspect de technique spirituelle et son rythme respiratoire, consiste à descendre de l'esprit - ou de l'intelligence - dans le cœur.

"Il convient de descendre du cerveau dans le cœur. Pour le moment, dit Théophane le Reclus, il n'y a chez vous que des réflexions toutes cérébrales sur Dieu, mais Dieu lui-même reste à l'extérieur^[12]."

"Ontologiquement, la conséquence essentielle de la chute, pour l'homme, est précisément cette désagrégation spirituelle par laquelle sa personnalité est privée de son centre et son intelligence se disperse dans un monde extérieur. Le lieu de cet éparpillement de la personnalité dans ce monde des choses, c'est la tête, le cerveau, où les pensées 'tourbillonnent comme des flocons de neige ou des essaims de moucheron en été'. Par le cerveau, l'esprit connaît un monde qui lui est extérieur en même temps qu'il perd le contact des mondes spirituels dont le cœur aveugle et impuissant pressent cependant obscurément la réalité. Pour reconstruire la personne dans la grâce, il faut donc retrouver un rapport harmonieux entre l'intelligence et le cœur^[13]."

Il faut prier avec le cœur, il faut trouver la prière du cœur. Il faut s'asseoir dans un lieu retiré et tranquille, loin du bruit et du mouvement, dans le silence. Pencher sa tête vers son cœur, s'éloigner de l'agitation des pensées, dire non à la dispersion, à la multiplicité des images, des idées, des souvenirs. Respirer calmement, lentement, profondément, en priant le Seigneur Jésus. Fixer son regard intérieur dans le "lieu du cœur",

encore sombre et obscur, où la Prière introduit le Nom divin de Jésus avec le rythme de la respiration. Petit à petit, le Nom de Jésus s'identifie avec les battements du cœur. Le cœur, de lui-même, prie et respire sans cesse dans la Prière de Jésus, qui devient ainsi la "prière perpétuelle" et incessante.

Cet aspect technique nous paraît choquant. Nous y voyons tout de suite, en psychologue averti qu'est tout homme occidental, le danger de l'introspection, de l'autosuggestion, de l' "analyse"... Pourtant ce n'est pas cela. Il s'agit en réalité de libérer le cœur et l'esprit de l'oppression des pensées, de l'occupation continuelle des idées, de l'emprise des "esprits impurs", afin que, sous l'action de la grâce, les "énergies du cœur" libérées puissent rayonner en nous sans entrave au travers de notre âme aussi bien que de notre corps. "Dans le cœur est la vie, et là aussi il convient de vivre^[14]."

L'illumination du cœur

Lorsque la Prière de Jésus devient la Prière du cœur, son premier effet est l'illumination. N'oublions pas qu'elle est le cri suppliant de l'aveugle pour obtenir la guérison (Luc 18,38). Jésus y répond en ouvrant les yeux de l'infirme et en donnant la lumière. La prière incessante de Jésus obtient la guérison. "La seule présence du Christ, alors qu'il venait d'annoncer qu'il donnerait sa vie en rançon d'une multitude, 'communica' la Prière de Jésus à l'aveugle de Jéricho^[15]."

Les yeux du cœur s'ouvrent à la Lumière divine. Le cœur est éclairé et, par lui, l'être tout entier (cf. Matth. 6,22). "Lorsque l'intelligence et le cœur sont unis dans la prière et que les pensées de l'âme ne sont pas dispersées, le cœur se réchauffe d'une chaleur spirituelle, et la lumière du Christ y resplendit, remplissant de paix et de joie l'homme intérieur^[16]."

La théologie de la lumière tient une grande place dans la vie de l'Église d'Orient. Dans la liturgie, tout est lumière. L'église entière est illuminée, chaque icône a sa lampe. Sur l'autel brillent les sept lumières du chandelier. L'entrée et la lecture de l'Évangile est toujours précédée d'un cierge, et, lorsque l'évêque officie, du *trichirion* : trois cierges réunis en

une seule flamme, symbolisant les trois personnes divines de la Sainte Trinité unies dans une seule nature, et du dichirion : deux cierges unis en une seule lumière, symbolisant les deux natures du Christ en une seule personne. L'or et l'argent des ornements reflètent ces mille feux. La plus ancienne hymne connue de l'Église d'Orient est le *Phôs hilaron* : Radieuse Lumière... (IIe siècle). La fête la plus solennelle de l'année liturgique est la Pâque, Lumière de la Résurrection. "De même que les innombrables rayons qui éclairent chaque point de la terre émanent du soleil, de même toutes les vérités de notre Orthodoxie ont leur origine dans l'événement sacré de la Résurrection du Christ^[17]."

On a fait remarquer que, alors que la théologie mystique occidentale met l'accent sur les "nuits obscures" (saint Jean de la Croix), celle de l'Orient insiste sur "l'illumination". La fête de la Transfiguration, qui reprend sa place en Occident, est aussi une des plus grandes fêtes de l'Orient et un thème majeur de la spiritualité et de la mentalité chrétienne orientale. Les saints orientaux ne reçoivent pas les stigmates, mais des grâces de transfiguration jusque sur l'aspect de leur visage (saint Séraphin de Sarov). On est même allé jusqu'à employer le terme de "photophanie"^[18].

L'illumination apportée par la Prière du cœur vient de la grâce seule. "Seule la grâce divine possède en propre la faculté de communiquer la déification aux êtres, d'une manière analogique; alors la nature resplendit d'une lumière surnaturelle et se trouve transportée au-dessus de ses propres limites par une surabondance de gloire^[19]." Mais l'illumination ne va pas toujours sans labeur; elle n'est donnée parfois qu'au terme d'une attente, d'une longue peine. C'est que le cœur est aussi le domaine du péché, de l'obscur, des ténèbres. N'oublions pas le sens des paroles de la Prière ; "Seigneur Jésus, aie pitié de moi, pécheur". Il faut parfois forcer cette obscurité par la contrition et la vraie repentance, souvent par "les larmes"; c'est la "grâce d'attendrissement", qui imprime dans le regard et sur le visage des spirituels de l'Orient une telle douceur.

"L'atmosphère du cœur une fois purifiée des souffles des esprits mauvais, il est impossible, a-t-on dit, que ne brille pas pour lui la divine

lumière de Jésus. Si toutefois il ne s'enfle pas d'orgueil, de vanité et de présomption^[20]."

Cette illumination du cœur procède d'une action de l'Esprit-Saint qui est Lumière. Mais il ne faut pas la confondre avec les inspirations, les visions, les "lumières" spirituelles ou sensibles. En fait, les Pères sont unanimes pour recommander de ne pas rechercher ces choses. Il ne faut pas s'y attacher, ni se laisser distraire par elles, si elles se présentent. Car on doit toujours garder la "sobriété". La vraie prière du cœur est toujours la "prière pure".

La "déification" de l'homme

Par la Prière du cœur, par la grâce de l'illumination, l'être retrouve son harmonie intérieure, son unité. Il tourne le dos à la dispersion, à la multiplicité, à la division. L'esprit et le cœur, l'âme et le corps, se réconcilient. L'homme retrouve son unité originelle. Il recouvre l'image de Dieu et la ressemblance divine. Il est "déifié". La "déification" (*théosis*, en grec) est l'œuvre, non pas de l'homme, mais de la grâce.

"D'abord la grâce montre à l'homme son péché, elle le fait surgir devant lui et, plaçant constamment sous ses yeux ce terrible péché, elle l'amène à se juger lui-même. Elle lui révèle notre chute, cet affreux, profond et sombre abîme de perdition où est tombée notre race par la participation au péché d'Adam. Puis, peu à peu, elle accorde une profonde attention et l'attendrissement du cœur au moment de la prière. Ayant ainsi préparé le vase, d'une manière soudaine, inattendue, immatérielle, elle touche les parties séparées et celles-ci se réunissent. Qui a touché ? Je ne puis l'expliquer. Je n'ai rien vu, rien entendu, mais je me suis vu changé, soudain je me suis senti tel par l'effet d'un pouvoir tout-puissant. Le Créateur a agi pour la 'restauration' comme il a agi pour la création. Quand ses mains ont touché mon être, l'intelligence, le cœur et le corps se sont réunis pour constituer une unité totale. Puis ils se sont immergés en Dieu et demeurent là tant que les soutient la Main invisible, insaisissable et toute-puissante^[21]."

Ici nous avons peut-être de la peine à comprendre. L'Orient, en effet, ne

connaît pas l'opposition de la nature et de la grâce, ni la distinction entre nature et surnature. Les discussions sur les problèmes de la grâce, issues de saint Augustin, et qui sont à la base des controverses de la Réforme, lui sont étrangères. Les notions d'œuvres et de mérite n'existent pas, ou n'ont pas le même sens. La pratique des "indulgences" est inconnue dans les Églises orthodoxes. Elles n'ont pas eu à vivre le drame de la Réforme. Voilà pourquoi les orthodoxes disent parfois qu'ils ne comprennent rien aux discussions entre les catholiques et les protestants. Et voilà pourquoi aussi nous disons que l'apport de la théologie, comme de la spiritualité, orthodoxe nous paraît indispensable désormais dans les conversations œcuméniques.

La théologie orientale, cependant, a connu une discussions très vive au XIV^e siècle avec Grégoire Palamas et un dénommé Barlaam. Ce dernier, imbu d'une prétendue scolastique occidentale, s'en prenait directement à la pratique de la Prière du cœur et à ses fondements théologiques, tournant en ridicule en particulier ses méthodes respiratoires, et risquant par là de jeter le discrédit sur toute la vie monastique. Grégoire Palamas, dans ses *Triades*, prit la défense de l'hésychasme et de la tradition et, appuyé sur les Pères, formula la doctrine des "énergies" divines.

Comment Dieu qui est transcendant et inaccessible dans son essence peut-il communiquer à l'homme ses grâces et, en particulier, le rendre participant de la "déification" ? "Puisque l'on peut participer à Dieu et puisque l'essence suessentielle de Dieu est absolument imparticipable, il y a quelque chose entre l'essence imparticipable et les participants qui leur permet de participer à Dieu...^[22]". Ce quelque chose, ce sont les "énergies" divines, comparables aux rayons du soleil qui apportent lumière et chaleur, sans être le soleil en son essence, et que nous appelons pourtant : soleil. Ce sont ces énergies divines qui agissent dans le cœur pour nous recréer à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Par là Dieu se donne à l'homme sans cesser d'être transcendant à lui.

En fait, cette question des "énergies" a suscité, et suscite encore, d'interminables discussions. Sont-elles créées ou incréées ?... Par elles, Dieu communique-t-il son essence ou non ?... De quelle nature est cette

théosis ou déification ?

Ce qu'il y a de certain, c'est que, par Grégoire Palamas, l'hésychasme, le courant spirituel et traditionnel de la Prière de Jésus, fut doté d'une théologie extrêmement solide et profonde. Au moment où l'Empire d'Orient allait disparaître, cela l'a aidé très certainement à survivre et à se répandre dans les diverses Églises orthodoxes, et notamment en Russie.

Les arrhes de la résurrection

Le cœur est le lieu où l'âme et le corps communiquent dans les profondeurs de l'être. Ainsi les effets de la Prière du cœur se font ressentir jusque dans le corps aussi bien que dans l'âme. "Le cœur est l'organe central des sens intérieurs, le sens des sens, parce qu'il est la racine. Si la racine est sainte, toutes les branches le seront aussi^[23]." "Le cœur, en effet, est le maître et le roi de tout l'organisme corporel, et lorsque la grâce s'empare des pâturages du cœur, elle règne sur tous les membres et toutes les pensées... Voilà pourquoi la grâce pénètre dans tous les membres du corps^[24]."

Le corps lui aussi reçoit les effets de l'illumination. "Si ton œil - ton cœur - est en bon état, tout ton corps sera éclairé" (Matth. 6,22). Sous le rayonnement des "énergies divines", les "énergies du cœur" sont vivifiées à leur tour et, par leur rayonnement, transfigurent l'être entier, comme sous l'action d'un soleil intérieur.

Il arrive plus souvent qu'on ne le pense que le visage qui prie soit transfiguré comme par une lumière intérieure. Voyez les visages des saints et des saintes, des anges et de la Vierge sur les icônes (Roublev) ou chez les Primitifs (Fra Angelico). Cette transfiguration du corps peut devenir une grâce charismatique visible chez certains saints ou starets. L'expérience la plus typique à cet égard est celle de saint Séraphim de Sarov, relatée dans son *Entretien avec Motovilov* :

—"Nous sommes tous les deux en la plénitude de l'Esprit-Saint ! Pourquoi ne me regardes-tu pas ?

—Je ne le puis, dis-je, petit Père, car des foudres jaillissent de vos yeux.

Votre face est devenue plus lumineuse que le soleil et mes yeux sont broyés de douleur !

—N'ayez pas peur, dit saint Séraphim. Vous êtes devenu aussi lumineux que moi, vous êtes aussi, à présent, en la plénitude de l'Esprit-Saint. Autrement vous n'auriez pas pu me voir ainsi^[25]."

Mais à côté de ces grâces extraordinaires, combien d'autres plus ordinaires mais tout à fait authentiques, chez des centaines et des milliers d'humbles croyants et de simples, à travers toute la Russie... et le monde entier. Tels ces visages de femmes, d'enfants que nous avons vus dans toutes les églises, tout illuminés, pendant la célébration de la Divine Liturgie.

"En sortant de la Divine Liturgie, tous les hommes et toutes les femmes de notre village étaient des Théophores, c'est-à-dire des 'Porteurs de Dieu'. Tous avaient communiqué. Et dans leurs veines coulait le sang de Dieu. Ils étaient fils de Dieu et déifiés. Certes, ces gens sont des paysans rudes, misérables et pauvres. Ils savent ce qu'ils sont... Et en sortant de l'église, ils portaient Dieu en eux. Et ils marchaient avec précaution. Comme on marche quand on transporte quelque chose d'incalculable. Et ils étaient ainsi Théophores, 'Porteurs de Dieu'. Lorsqu'on porte une lampe ou un cierge, on a le visage illuminé par la flamme; quand on porte en soi Dieu, qui est la lumière des lumières, on est illuminé du dedans, de telle manière que toute la chair et tout le corps sont transfigurés, embellis... Je n'ai jamais vu peau ni chair plus belles que sur le visage des Théophores, des gens qui portent en eux l'éblouissante lumière de Dieu. Leur chair était déifiée, sans poids ni volume, transfigurée par la lumière de l'Esprit divin^[26]."

Cette lumière pure, immatérielle, qui déjà transfigure les corps, est une anticipation de la résurrection. Ce sont les arrhes de la Résurrection future. Le corps terrestre est déjà comme revêtu du corps spirituel, de la robe blanche des rachetés de Jésus-Christ. "La joie spirituelle qui vient de l'esprit dans le corps n'est pas du tout corrompue par la communion du corps, mais transforme le corps et le rend spirituel^[27]."

Pourquoi ne dirait-on pas, après tout, que le cœur régénéré par la

grâce, sanctifié et "déifié", est déjà l'être de la Résurrection future. C'est "moi" lorsque je serai ressuscité. C'est mon moi véritable, c'est mon être immortel, ma vie éternelle déjà maintenant, comme il sera dans la Résurrection. "Celui qui croit en moi, dit Jésus, vivra quand même il serait mort, et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais" Jn 11,25).

"La gloire que les saints possèdent dès aujourd'hui dans leurs âmes couvrira, revêtira et enlèvera dans les cieux les corps nus (le jour de la Résurrection)... Voilà pourquoi dans la Résurrection, leur corps même recevra les biens éternels de l'Esprit et s'unira à la gloire dont leurs âmes possèdent dès maintenant l'expérience^[28]."

"Qu'est-ce donc que la prière spirituelle, dit Isaac de Ninive; elle est le symbole de notre condition future^[29]."

II

L'épanouissement de la grâce baptismale

La Prière de Jésus est très profonde, très intérieure, très personnelle, très intime. Mais ne comporte-t-elle pas le danger d'isoler le croyant du reste du monde, de le replier, de le renfermer sur soi-même, de le séparer de la communauté ?

Il n'en est rien, et c'est même le contraire. D'abord, la Prière de Jésus ne peut habiter que dans un cœur baptisé. C'est le baptême qui régénère le cœur dans le Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dès le baptême, le Nom de Jésus fait battre et vivre en nous un cœur nouveau. Ce n'est plus le cœur de pierre, c'est un cœur de chair qui, désormais, ne veut plus que Jésus.

"Dès que nous sommes baptisés, notre âme, purifiée par l'Esprit, est plus resplendissante que le soleil, et non seulement nous contemplons la gloire de Dieu, mais nous en recevons encore de l'éclat, comme l'argent pur, exposé aux rayons, devient tout étincelant, non seulement de par sa nature propre, mais encore à cause de l'éclat du soleil. En résumé, voici les effets du baptême : effacer les péchés, réconcilier l'homme à Dieu, incorporer Dieu dans l'homme, dessiller les yeux de l'âme devant le rayon divin, bref, disposer toutes choses en vue de la vie future^[30]."

Dans l'Église orthodoxe, le baptême est donné généralement aux petits enfants par immersion. L'enfant baptisé reçoit, tout de suite après, la confirmation et l'eucharistie. Il n'y a pratiquement pas de catéchisme; c'est dans le culte et la liturgie que l'enfant apprend à connaître les vérités de la foi.

Au cours de notre voyage en U.R.S.S., nous avons vu pratiquer des

baptêmes d'enfants, un dimanche matin, dans l'une des grandes cathédrales de Léninegrad. Ceci se passait au sous-sol, tandis qu'à l'étage se déroulait la splendide Liturgie eucharistique suivie et chantée par plusieurs milliers de fidèles. Plus d'une vingtaine de bébés, portés par leurs parents, ou parrains et marraines, attendaient, les uns derrière les autres, d'être plongés dans une sorte de petite baignoire d'eau tiède. Les uns criaient, les autres étaient tout heureux ! Le prêtre, avec un bon sourire, les prenait les uns après les autres et les plongeait en les aspergeant trois fois au nom de la Sainte Trinité. Ensuite, les bébés étaient essuyés dans de petits compartiments, revêtus d'une petite robe blanche, puis on les présentait à un autre prêtre qui leur faisait les onctions d'huile de la confirmation avec une espèce de compte-gouttes, puis à un autre qui leur donnait l'eucharistie avec une petite cuillère. Tout cela était très touchant et joyeux ! Et même extraordinaire, si l'on pense que, tous les dimanches, dans chaque église ouverte au culte, il y a ainsi des dizaines de baptêmes d'enfants et même d'adultes. Certaines églises, nous a-t-on dit, en Sibérie en particulier, possèdent des baptistères pour adultes.

Ne peut-on pas voir dans cette immersion un symbole ? Dans la pratique occidentale du baptême par aspersion ou par infusion, l'eau touche seulement le front et la tête. Ici, c'est le corps tout entier, et le cœur, qui est plongé dans l'eau baptismale.

Le cœur baptisé a reçu la grâce. Le Nom de Jésus a été imprimé, en quelque sorte, sur lui, en lui. La Prière de Jésus est l'épanouissement de la grâce baptismale.

"La grâce que nous avons reçue au saint baptême est cachée dans les profondeurs de l'esprit", dit un auteur anonyme^[31].

La grâce est désormais cachée dans les profondeurs du cœur. Le cœur est comme le puits profond de la femme samaritaine (Jn 4) où coule sans cesse une eau vive qui ne demande qu'à jaillir jusque dans la vie éternelle. "Le labeur du cœur et la fatigue corporelle, dit Grégoire le Sinaïte, font l'œuvre véritable. Ils manifestent l'opération qui t'a été donnée, ainsi qu'à tout autre fidèle, par le baptême, et que la négligence des

commandements ensevelit sous les passions^[32]."

Le cœur baptisé n'aspire plus qu'au Seigneur Jésus. Il ne veut vivre, battre et respirer qu'en lui. La Prière de Jésus comble ces aspirations. Elle libère les "énergies" du cœur qui ont leur source au-dedans par la grâce du baptême. Elle permet au cœur de s'épanouir dans le Nom de Jésus, répété sans cesse dans un inlassable amour.

L'eucharistie, nourriture du cœur

Les Pères et les théologiens du XIVe siècle, Grégoire le Sinaïte, Grégoire Palamas, Nicolas Cabasilas, ont insisté sur le fait que la Prière n'est pas une technique individualiste, mais qu'elle a sa source dans les sacrements de l'Église : le baptême, la confirmation, l'eucharistie. Le baptême donne au cœur la vie, l'eucharistie est la vraie nourriture du cœur. "Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage", dit le Christ (Jn 6,55).

"Le Seigneur nous a donné le sacrement de son Corps et de son Sang pour nourrir et élever notre vie spirituelle. C'est la source surnaturelle qui la conserve et la fortifie. Aussi dès les origines du christianisme, les âmes zélées pour la piété considéraient comme le bienfait primordial la communion fréquente... C'est l'opinion commune de tous les saints, qu'il n'y a pas de salut sans communion et qu'il n'y a pas de progrès dans la vie spirituelle sans communion fréquente^[33]."

Dans l'Église orthodoxe, l'eucharistie est célébrée avec du pain et du vin. Il y a cinq petits pains ronds, en mémoire du miracle de la multiplication des pains, confectionnés exprès et portant les marques : IC-XC-NI-KA, initiales en grec des mots "Jésus Christ vainqueur". Ces pains - ou *prosphora* - ne sont pas des pains azymes. (Il y eut autrefois à Byzance une controverse acerbe sur les azymes.) C'est du pain ordinaire. Les fidèles communient sous les deux espèces. Le pain est trempé et dilué dans le calice avec le vin mêlé d'eau tiède; puis il est distribué aux fidèles avec une cuillère d'argent. Comme dans toutes les Églises d'Occident, il y a aussi actuellement en Russie un renouveau eucharistique. Les fidèles communient beaucoup plus qu'autrefois. Nous l'avons vu de nos propres

yeux aussi, un dimanche, dans l'une des grandes églises de Zagorsk, le lieu saint et le cœur de la Russie, où des milliers de croyants défilaient devant les prêtres munis du calice et de la cuillère d'argent.

Le fidèle qui reçoit l'eucharistie reçoit le Christ. Il est "porteur de Dieu", théophore. C'est le nom que l'on donne aussi aux saints Pères et ascètes du Christ en Orient. La lumière du cœur, la chaleur du cœur ont leur source dans cette Présence eucharistique.

"... dans le Corps même du Christ habite corporellement toute la plénitude de la Divinité (Col. 2,9); comment n'illuminerait-il pas ceux qui communient dignement au rayon divin de son Corps qui est en nous, en éclairant leur âme, comme il illumina les corps mêmes des disciples sur le Thabor ? Car alors ce Corps, source de la lumière de la grâce, n'était pas encore uni à nos corps : il illuminait du dehors ceux qui en approchaient dignement et envoyait l'illumination à l'âme par l'intermédiaire des yeux sensibles; mais aujourd'hui, puisqu'il est confondu avec nous et existe en nous, il illumine l'âme justement de l'intérieur^[34]."

"Le Pain de vie nous donne de devenir membres du Christ, beaucoup plus parfaitement que tout autre rite sacré. Car, comme c'est par la tête et le cœur que vivent les membres, ainsi 'Celui qui me mange vivra par moi', dit le Sauveur... Conformément à ce qui est le rôle normal du cœur et de la tête, nous sommes unis et nous vivons comme il vit lui-même... Il nous communique la vie comme le cœur ou la tête aux membres... Quiconque a décidé de vivre dans le Christ doit nécessairement se tenir dans la dépendance de ce cœur et de cette tête, car ce n'est pas d'ailleurs que nous vient la vie... Nos membres doivent rester purs, puisqu'ils sont les membres du Christ; dépendants de ce cœur qui est le Christ, nous devons avoir les mêmes sentiments et les mêmes vœux que lui^[35]."

Pensons à l'apôtre saint Jean qui, lors de la Cène du Jeudi soir, se tenait penché sur le sein de Jésus. Jean est le Théologien, ainsi que le nomme l'Église d'Orient. Il est le Théologien du cœur. Cette image du sein revient dans son évangile à plusieurs reprises : "Le Fils unique est dans le sein du Père" (1,18); "Celui qui croit en moi, dit Jésus, des fleuves d'eau vive couleront de son sein" (7,38). Le "disciple que Jésus aimait", et

à qui il confia sa Mère en disant "Voilà ton fils", se tenait près du cœur du Maître et en pénétrait l'intimité.

Le cœur est le tabernacle, le sanctuaire, le temple où la Présence habite et où la Gloire repose comme la Nuée. Là est le vrai trésor. "Et là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur" (Matth. 6,21).

Le cœur de l'Église

"Tout ce que Jésus nous dit de son cœur s'applique en vérité au cœur du Père. Le cœur du Père est le modèle que reproduit le cœur de Jésus. Peut-être l'image la plus satisfaisante que nous puissions nous former du Père est-elle celle d'un cœur - la première émotion qui partout se propage, le premier Amour qui meut toutes choses, les astres et les âmes. Chaque battement de ce cœur est un élan par lequel le Père se donne. Ces battements envoient vers nous le sang du Fils, vivifié par le souffle de l'Esprit.

"Le Père est Cœur. Vivre selon la volonté du Père, c'est vivre sous la dépendance de ce Cœur. Unir chaque battement de notre cœur à ceux du Cœur divin.

"Jésus s'est fait homme, et voici que, pour la première fois, un cœur d'homme bat en parfait unisson avec le cœur de Dieu. Pour la première fois, un amour parfait envers le Père fait battre un cœur humain. Pour la première fois, un cœur d'homme bat d'un amour parfait envers les hommes^[36]."

Le cœur n'est pas une dimension individuelle seulement, il est une dimension ecclésiale, cosmique. Dieu est "Cœur de l'univers^[37]."

La Prière de Jésus, même lorsqu'elle nécessite le silence et la solitude, n'isole pas le croyant. Elle ne le sépare pas de la communauté, elle ne le retranche pas de l'Église, ni du monde. Au contraire, la Prière du cœur puise sa vie à la source des sacrements, au cœur de l'Église.

Dans l'Église d'Orient, le culte est célébré dans le déploiement et la splendeur de la Divine Liturgie. Pendant plus de deux heures, sans interruption, se déroule la Liturgie qui, à travers les siècles, nous vient de

saint Jean Chrysostome et des origines de l'Église. Debout pendant toute la durée de l'office, le peuple chrétien suit avec ferveur, prie, chante, se prosterne, sans lassitude ni formalisme, et adore de tout son cœur. Il n'est que de voir les visages de ces foules qui emplissent les églises dans tous les pays d'U.R.S.S. Alors même que nous ne pouvions comprendre la langue slavonne, nous sentions notre cœur se fondre dans la prière de ces chœurs et de ces hymnes splendides. Nous nous sentions véritablement dans le cœur de l'Église, à la fois sur la terre et dans le ciel. "Toute église est la copie du ciel... L'Office divin, à l'église, est célébré en même temps dans le ciel. Tout office est double : ici-bas et là-haut^[38]." On a le sentiment que la prière la plus profonde et la plus intime de chaque cœur croyant ne fait qu'un avec la prière même du cœur de l'Église. Culte, sacrement, liturgie, prière sont tellement unis que l'on sent bien que c'est là, dans le cœur de l'Église, que toute prière, et en particulier la Prière de Jésus, a à la fois sa source et son terme. La Prière du cœur est la prière même de l'Église.

A cela il faut ajouter que la Mère de Dieu, la Vierge Marie, tient une très grande place dans la spiritualité de l'Église orthodoxe." Le cœur russe orthodoxe aime d'un amour particulier sa Mère céleste. Et il s'adresse à cette source d'amour dans d'innombrables prières et cantiques^[39]."

Les icônes de la "Théotokos", la Mère de Dieu, sont innombrables et toutes plus belles les unes que les autres. Sur la demi-coupole de l'abside centrale du chœur, au-dessus de l'autel eucharistique, Marie est toujours représentée, les mains levées dans l'attitude de la prière; elle porte le Christ sur son cœur; elle est encadrée de deux anges.

La Vierge Marie est le cœur de l'Église. Elle n'est jamais séparée de Jésus qu'elle tient sur son cœur dans l'attitude de la "tendresse", ou qu'elle présente de face dans l'attitude de la majesté. "L'ensemble des mystères de la maternité, fruit de la foi de la 'Très-Pure', est tellement au centre de la doctrine et de la piété de l'Orient que jamais le Fils n'est compris sans la Mère, ni la Mère séparée du Fils. L'iconographie orientale est sur ce point fort éloquente^[40]." Et citons, en passant, ces mots d'un théologien catholique : "Dans le corps mystique du Christ, Marie occupe,

vis-à-vis des autres membres et par rapport à la Tête, la place du cœur^[41]."

Aussi, nous ne devons pas être étonnés que la Prière du cœur unisse très fréquemment le Nom de Jésus et celui de Marie. "Ceux qui sont sincèrement décidés à servir Dieu, doivent s'exercer à avoir Dieu toujours présent et à prier continuellement Jésus-Christ, en répétant intérieurement : 'Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pécheur'. Durant les heures d'après-midi, on peut réciter cette prière comme suit : 'Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, par les prières de la Mère de Dieu, aie pitié de moi, pécheur'. Ou encore, on peut s'adresser directement à la Très Sainte Mère de Dieu et prier : 'Très Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous'. On peut dire aussi, avec l'ange : 'Mère de Dieu, Vierge, réjouissez- vous (Je vous salue)'. Par cet exercice, en se gardant des dissipations et en conservant la paix de conscience, on peut se rapprocher de Dieu et s'unir à lui...^[42]. " Bien des prêtres, encore aujourd'hui, recommandent à leurs fidèles de suivre les conseils de saint Séraphim, l'un des saints les plus populaires de la Russie.

Le cœur de Jésus, le cœur de l'Église, le cœur de Marie, le cœur du fidèle sont Un dans le même mystère de prière et d'amour.

Le lieu des cœurs

Il faut reconnaître que les Pères du désert, les moines byzantins, les maîtres de la Prière du cœur ont été la plupart du temps des ermites et des solitaires. Encore aujourd'hui, c'est dans les monastères de l'Orient que la Prière de Jésus est pratiquée et enseignée.

Mais n'oublions pas que, dans l'Église orthodoxe, la vie monastique imprègne la vie de l'Église tout entière. Les moines ne forment pas des "Ordres" distincts et séparés comme en Occident. Il y a diverses règles monastiques, mais un seul genre de vie, un seul habit monastique dans toute l'Église. D'autre part, la distinction entre clergé régulier et clergé séculier n'existe pas, ou du moins ne joue pas de la même manière. Les prêtres peuvent être mariés, mais tout le clergé épiscopal est monastique : évêques, métropolitains, patriarches, tous sont des moines. Et tous, par

conséquent, ont été formés à l'école de la Prière. On n'hésite pas à dire que là est la source de cette simplicité, en même temps que de cette très grande dignité, qui imprègne leur personne et rayonne dans leur regard, sur leur visage et jusque dans leur moindre geste.

De plus, il y a eu, en Russie, dès la fin du XVIIIe siècle et surtout au XIXe, le mouvement des *starets*. Le *starets* est un "ancien", c'est un moine (pas forcément prêtre) qui a vécu dans la solitude et la prière, et qui, vers la fin de sa vie, ouvre sa cellule au contact des autres. Alors viennent à lui en foule les gens du peuple, aussi bien que les représentants de l'élite intellectuelle et aristocratique, pour recevoir des conseils spirituels ou des directions de toutes sortes. Le mouvement des starets d'Optino, par exemple, a exercé une très grande influence dans toute la Russie, et en particulier sur des écrivains comme Dostoïevsky. Il existait encore en 1917, et peut-être son influence se fait-elle sentir encore aujourd'hui dans certains milieux. Ce fut une sorte de mouvement spirituel à la fois charismatique, prophétique et ecclésial. Par là la spiritualité monastique a pénétré profondément le peuple russe^[43].

"Un trait propre aux maîtres russes de la prière spirituelle se révèle moins dans leur doctrine que dans leur attitude pratique. La prière ininterrompue, dont la douceur emplit leur cœur de paix et de joie, loin de les séparer des hommes, finalement les en rapproche. En effet si, pendant la phase initiale, le silence absolu et l'éloignement étaient pour eux la condition même de tout progrès spirituel, un moment vient où, sentant la prière fortement enracinée dans leur cœur, le retour vers les hommes leur apparaît avec la nécessité d'une obéissance à la volonté divine. Saint Séraphim de Sarov, les starets d'Optino accueillent des milliers de pèlerins; ils reçoivent d'innombrables lettres et y répondent. Si chez Nil Sorsky, au XVIe siècle, cette activité de cure d'âme a encore le caractère d'un sacrifice volontaire inspiré par l'amour fraternel, elle est chez les starets du XIXe siècle comme l'épanouissement de leur vocation spirituelle. Au milieu de la foule, la prière mystique continue à résonner dans leur cœur, intimement unie à son battement, constituant comme la trame de leur vie intérieure, mais ne les empêchant pas de prendre part à la vie des hommes.

"... Leur expérience profonde d'une prière dont la flamme, loin de s'éteindre au contact du monde, se nourrit d'une activité charitable qui les rapproche des hommes, leur inspire une conception nouvelle de l'œuvre spirituelle. Celle-ci, même dans ses formes les plus mystiques, ne serait pas incompatible avec la vie dans le monde et une certaine activité culturelle.

"... Sans doute l'œuvre spirituelle exige-t-elle la concentration intérieure, et, partant, une certaine solitude. Mais si la solitude complète est impossible dans le monde, chacun ne peut-il trouver des 'heures de solitude' durant lesquelles il fortifiera et vivifiera en soi la Prière de Jésus jusqu'à ce que, s'enracinant dans son cœur, elle l'accompagne même au milieu du flux bruyant de la vie du monde^[44] ?"

Beaucoup de prêtres, comme Jean de Cronstadt, ont pratiqué une vie de prière spirituelle intense dans l'exercice d'un ministère extrêmement fécond et populaire. D'innombrables fidèles, tels le pèlerin des fameux *Récits*, prient sans cesse tout en vivant la vie la plus ordinaire, la plus banale, comme aussi parfois la plus originale. Les cœurs qui prient ne sont pas isolés les uns des autres, ils communiquent - même dans la solitude, même à travers les distances -, ils communient. En eux vit sans cesse cette Prière de l'Église, à la fois charismatique et liturgique, sacramentelle et prophétique, toujours vivante et inspirée. Que de fois nous avons eu l'impression, presque sensible, d'être en contact avec ce "cœur" du peuple russe, aussi bien dans les églises que dans les foules, ou chez les individus que nous rencontrions. Le peuple russe a un "cœur". L'âme russe, c'est avant tout le cœur chrétien orthodoxe, que l'on sent toujours présent, même chez l'athée militant !

La transfiguration des êtres et des choses

Le cœur qui prie dans la profondeur la plus intime de l'être vit cependant au contact des êtres et des choses. Ce n'est pas forcément le contact des paroles ou des idées, c'est souvent la présence du cœur faite de silence et imprégnée de charité.

Celui qui aime Dieu de tout son cœur aime aussi son prochain comme

lui-même. Ce contact atteint même le pécheur ou l'incrédule. Car tout être humain a un "cœur", même s'il l'ignore. Qui sait si la charité du cœur, faite de silence, n'éveille pas chez l'incrédule ou le pécheur cette présence du cœur qu'il ignore encore dans la profondeur de son être ? Qui sait même si cette présence d'amour ne peut pas parfois chasser les démons, dissiper les esprits impurs, guérir?... Combien de saints, connus ou ignorés, et combien de simples fidèles, n'ont-ils pas été, et ne sont-ils pas encore, revêtus de ces charismes ?

Le cœur qui prie, nous l'avons vu, participe à une sorte de transfiguration. Il y fait aussi participer les autres et non seulement les êtres humains, mais tous les êtres, les êtres et les choses.

"Quand en même temps je priais au fond du cœur, tout ce qui m'entourait m'apparaissait sous un aspect ravissant : les arbres, les herbes, les oiseaux, la terre, l'air, la lumière, tous semblaient me dire qu'ils existent pour l'homme, qu'ils témoignent de l'amour de Dieu pour l'homme; tout priait, tout chantait gloire à Dieu ! Je comprenais ainsi ce que la Philocalie appelle 'la connaissance du langage de la création', et je voyais comment il est possible de converser avec les créatures de Dieu^[45]."

"La prière du cœur me rendait si heureux que je ne pensais pas qu'on pût l'être plus sur la terre, et je me demandais comment les délices du royaume des cieux pouvaient être plus grands que ceux-là. Ce bonheur n'illuminait pas seulement l'intérieur de mon âme; le monde extérieur aussi m'apparaissait sous un aspect ravissant, tout m'appelait à aimer et à louer Dieu; les hommes, les arbres, les plantes, les bêtes, tout m'était comme familier, et partout je trouvais l'image du nom de Jésus-Christ. Parfois je me sentais si léger que je croyais n'avoir plus de corps et flotter doucement dans l'air; parfois je rentrais entièrement en moi-même. Je voyais clairement mon intérieur et j'admirais l'édifice admirable du corps humain... ^[46] "

Les saints sont souvent représentés vivant en familiarité avec les ours, les loups, et autres bêtes de la forêt; tels saint Serge et saint Séraphim. Qui peut dire, après tout, si les êtres vivants, les bêtes et les plantes, n'ont

pas, elles aussi, à leur manière, une sorte de "cœur" ? Il y a un mystère de vie en chaque être, si infime soit-il. Pourquoi la vie ne communiquerait-elle pas avec la Vie ? Les êtres et les choses célèbrent, eux aussi, à leur manière, une sorte de liturgie cosmique. Jésus-Christ est le chef de l'Église, il est aussi le Premier-Né de toute la création.

"Mon Dieu ! Comme à ce moment-là je me sentais heureux, dit un autre témoin de la Prière. Il me semblait que chaque herbe, chaque fleur, chaque épi de seigle me chuchotait de mystérieuses paroles sur une essence divine toute proche, toute proche de l'homme, de chaque animal, de toute chose : herbes, fleurs, arbres, terre, soleil, étoiles, et de tout l'univers^[47]."

"Oh, comme c'est bon d'aimer Dieu ! Je n'oublierai jamais ces jours dorés de mon existence. De grand matin, avant même le lever du soleil, je me mettais en route. Que cela était doux ! Le froment, l'avoine, le seigle, comme une mer, se balançaient d'un côté ou de l'autre, les alouettes chantaient, les hirondelles, comme un feu d'artifice, volaient autour et près de vous, et vous alliez comme un seigneur posant ses pas l'un après l'autre sur le merveilleux tapis multicolore, déroulé devant lui, des herbes odorantes et molles.

"Ah, les œuvres du Seigneur sont belles ! Il y avait des jours et des nuits où je mourais littéralement d'amour pour Dieu. Toutes les parcelles de mon âme et de mon corps étaient saisies par la flamme de l'amour de mon Dieu. Le seul nom de Jésus-Christ ou de Dieu me rendait tout d'un coup une autre créature^[48]."

Le Père Vsévolod, qui fut notre guide et notre ami pendant notre séjour en Russie, nous disait un matin ces paroles qui restèrent gravées dans notre esprit : "Le monde n'a pas été fait pour être repoussé, mais pour être transfiguré."

Le monde à venir

L'illumination du cœur, la grâce de la déification, la transfiguration des êtres et des choses annoncent le monde à venir. La lumière de la Transfiguration, préfigurée au Sinaï sur le visage de Moïse, rayonnant de

tout son éclat sur le Mont Thabor en la personne de Jésus, annonce la Parousie, la glorieuse Résurrection, le monde nouveau. "La tradition patristique est, en effet, unanime pour interpréter le récit évangélique de la Transfiguration comme une anticipation de la seconde venue. Or, cette seconde venue constitue une réalité vivante pour le chrétien dans sa vie sacramentelle et son expérience spirituelle : le Royaume à venir est déjà 'au-dedans de nous', en attendant sa glorieuse manifestation au dernier jour^[49]."

L'eschatologie tient une grande place dans la spiritualité, la théologie et la vie de l'Église d'Orient. C'est l'Orient chrétien qui a fourni à l'art d'Occident ses thèmes dominants, et en particulier celui du jugement dernier, figure de la Parousie, qui occupe le fronton de toutes nos grandes cathédrales et inspire les tableaux des plus grands Primitifs. Il n'y a peut-être pas beaucoup d'icônes du jugement dernier dans les églises orthodoxes. Mais on peut dire que l'Église tout entière est une icône du ciel. Sur la coupole centrale du transept, tout en haut, domine la figure du Christ-Juge (*Pantocrator*). La Vierge et les saints entourent le choeur de l'autel. Chaque icône avec sa lumière est un reflet du monde céleste dont la présence transfigure déjà notre monde. La liturgie est la vie du ciel sur la terre. Le culte, avec son autel, son trône, ses lampes, est une réalisation de la grande vision première de l'Apocalypse (ch. 4 et 5).

"En entrant à l'église durant le service divin, vous entrez comme dans un autre monde; le temps semble disparaître pour vous, et l'éternité semble commencer... Tout sur la terre est image et ombre de ce qui se fait au ciel. Ainsi la forme liturgique du service divin sur la terre est une image du service divin au ciel; la beauté des églises est une image de la beauté du temple céleste ; la lumière, une image de l'inaccessible gloire de Dieu au ciel; l'odeur agréable de l'encens, une image de l'ineffable parfum de la sainteté; le chant d'ici-bas, un écho de l'ineffable chant des louanges angéliques là-haut^[50]."

Oui, comment ne pas se sentir transporté pendant le chant de ces choeurs merveilleux et de ces hymnes splendides des églises russes ! Alors le monde à venir paraît tout proche. Il est là. Il s'en faudrait "d'un

clin d'œil" qu'il ne paraisse.

Nous entrevoyons ainsi la fin de la prière mystique : la transfiguration de l'homme tout entier, dans l'unité de son esprit et de son corps, par la Lumière divine, Lumière du Christ et du Saint Esprit, rayonnement glorieux de la Sainte Trinité.

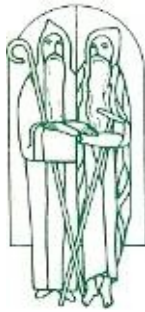
Par le mystère insondable du don de la grâce, la nature humaine est changée. Les ténèbres de la Matière se dissipent et, vaincues, deviennent translucides à l'Esprit. L'homme est rendu capable de voir la gloire de Dieu.

Mais ce n'est là que le terme terrestre de la prière, les prémices des illuminations du siècle à venir. La fin de la prière mystique annonce en vérité la fin des temps : "L'affranchissement de la création tout entière de la servitude de la corruption pour avoir part à la glorieuse liberté des enfants de Dieu ! C'est vers la lumière sans déclin du jour éternel, mais dont l'aube se lève dès maintenant pour ceux qui savent en reconnaître les signes, que nous oriente finalement le témoignage des orants de la Prière de Jésus^[51]."

La Prière du cœur réalise l'espérance vivante du retour de Jésus. Avec la création tout entière, l'Église soupire. "L'Esprit et l'Épouse disent : Viens ! Les élus qui prient sans cesse, jour et nuit, disent : Amen ! Viens, Seigneur Jésus ! Celui qui atteste ces choses dit : Oui, je viens bientôt !" (Apoc. 22,20).

La prière de Jésus

Olivier Clément



Texte, presque entièrement retouché et développé en 1977, d'une conférence donnée aux moines de l'abbaye cistercienne de Tamié (Savoie) le 29 mai 1970.

Je voudrais évoquer pour vous certaines formes spécifiques de la prière dans l'Orient chrétien, particulièrement dans les milieux monastiques (et c'est à des moines que, le plus souvent, je laisserai la parole), mais se diffusant aussi, à certains moments décisifs de l'histoire de l'Église - aux XIVe et XIXe siècles par exemple, mais aussi à notre époque - dans de larges milieux laïcs. Il s'agit de ce qu'on appelle la "prière de Jésus" : il vaudrait mieux dire "à Jésus", mais il est vrai qu'à travers lui elle rejoint sa propre prière, sa mystérieuse intimité avec le Père.

Aujourd'hui, en Occident, on a parfois tendance à objectiver cette prière, à l'assimiler à des méthodes empruntées aux orientes non-chrétiens (comme le *dhikr* musulman, le *japa-yoga* hindou, le *nembutsu* japonais), bref à l'isoler de son contexte ecclésial et de son contexte ascétique, celui de l' "hésychasme". Ce mot vient de la notion d'*hésychia*, qui, dans le langage des moines, désigne le silence, la paix de l'union avec Dieu. *Hésychia* est au fond synonyme de la *quies*, la paix des profondeurs, si importante dans la tradition bénédictine.

Il y a là, et la "prière de Jésus" n'en constitue qu'un aspect, un "art des arts" et une "science des sciences" dont on peut aborder les principaux témoignages écrits en lisant les textes traduits par M. Jean Gouillard dans la *Petite Philocalie de la prière du cœur*^[52]. Ces textes sont extraits de la *Philocalie des saints neptiques*^[53] (de *nepsis*, sobriété, éveil, vigilance), vaste recueil d'écrits ascétiques et mystiques établi à la fin du XVIIIe siècle par l'ancien métropolite de Corinthe, Macaire, et présenté par un ancien moine de l'Athos, saint Nicodème l'Hagiorite. Cette grande *Philocalie* grecque a été publiée en 1782 à Venise, puis traduite en slavon, en russe, en roumain, et l'on peut dire qu'elle a structuré le renouveau partiel de l'Église orthodoxe, au XIXe siècle, aussi bien dans le monde grec que dans le monde russe et les pays roumains. Les extraits traduits par M. Jean Gouillard ont l'inconvénient d'isoler la méthode psychosomatique de la "prière de Jésus", méthode sur laquelle ils se concentrent, de son contexte ecclésial, théologique et ascétique. Par là ils

favorisent le contre-sens que je dénonçais en commençant. Il faut donc se féliciter que les Éditions de Bellefontaine envisagent de publier, à partir de cette année, par fascicules successifs, une traduction intégrale de la Philocalie de 1782^[54].

Tout recueil de textes ascétiques et mystiques est une "philocalie". Il y a eu beaucoup de "philocalies", connues et inconnues, dans l'histoire de l'Église, et beaucoup d'entre vous ont sans doute leur "philocalie" personnelle...

"Philo - Kalie" veut dire "amour de la beauté", cette beauté à la fois ontologique et personnelle qui rayonne du visage du Christ et attire notre amour : "L'âme s'engage derrière la beauté du Christ", dit Théolepte de Philadelphie^[55]. Beauté de la gloire "tri-solaire" qui éveille l'icône dans chaque visage et transforme le monde en "buisson ardent". L'Église orthodoxe est profondément "philo-kalique" par l'importance qu'elle donne à la liturgie comme "ciel sur la terre", et par sa conception liturgique de l'existence. La beauté est un Nom divin devenu, ou plutôt redevenu en Christ un Nom divino-humain, divino-cosmique, un Nom, c'est-à-dire une modalité de la présence divine.

Quand on feuillette les textes de cette tradition, on est frappé par l'étrangeté apparente de certains d'entre eux : "La prière de Jésus ne doit faire qu'un avec la respiration, ainsi tu connaîtras le fruit du silence^[56]." Ou encore : "Bienheureux celui dont la pensée s'est confondue avec l'invocation du Nom de Jésus, et qui la dit continuellement dans son cœur, comme l'air est lié au corps ou la flamme à la bougie^[57]." Dès l'abord apparaissent liés, dans cette forme de prière, le thème de la respiration et celui du cœur. "Persévère dans le Nom du Seigneur Jésus afin que ton cœur boive le Seigneur et que le Seigneur boive ton cœur, et qu'ainsi tous deux deviennent un^[58] " : thème d'une intériorisation de l'eucharistie. Or tout ceci n'est pas un ésotérisme, ou une curiosité exotique. C'est l'axe discret, mais non secret, de toute la vie ecclésiale de l'Orient chrétien. Et cette prière peut se pratiquer à toutes sortes de degrés de conscience et d'intensité.

Chez certains moines, souvent amenés à un semi-érémisme, voire une

réclusion totale, intervient une grâce spéciale de prière pour "vaquer à l'œuvre du silence". La prière de Jésus se situe, pour eux, à l'intérieur d'une ascèse méthodique et rigoureuse ("se faire violence en toutes choses", devenir un de ces violents qui s'emparent du Royaume de Dieu). Ces hommes se transforment ainsi peu à peu en colonnes d'intercession, en pères spirituels que leur réclusion même, les plongeant comme anonymes dans l'océan de la vie trinitaire, rend capables d'une prodigieuse "clairvoyance". Isolés de tous, ils seront vraiment unis à tous, comme disait Évagre. Enfouis dans un espace étroit et clos, ils transcendent l'espace. Je voudrais rappeler ici l'exemple d'un des Pères du désert de Gaza, au VI^e siècle, saint Barsanuphe. C'était un reclus, et la moindre distraction physique lui était insupportable, tant il vivait intensément le "seul à seul" avec Dieu. Mais ses enfants spirituels lui écrivaient et il dictait ses réponses, d'un merveilleux discernement, au supérieur du monastère. Le bruit se répandit parmi les moines que Barsanuphe n'existait pas, que c'était une ruse d'humilité imaginée par le supérieur. Alors le "Vieillard" sortit un bref moment de sa réclusion, lava en silence les pieds de tous les moines, puis se retira à nouveau.

Toutefois la prière de Jésus peut aussi être pratiquée d'une manière très humble, non systématique, et elle a été plusieurs fois réadaptée dans ce but. Les grands moines l'ont diffusée à plusieurs reprises dans le peuple chrétien et saint Grégoire Palamas a nettement souligné la légitimité de cette diffusion^[59]. Que l'on pense, aujourd'hui même, pour l'Europe occidentale, au rayonnement discret et profond du monastère de Maldon, où se continue la lignée spirituelle du starets Silouane, mort en 1938 à l'Athos. On pourrait même dire que la prière de Jésus, humblement utilisée, convient particulièrement à l'homme d'aujourd'hui qui prétend qu'"il n'a pas le temps de prier". Si l'on pratique si peu que ce soit cette prière, on découvre que l'on a beaucoup plus de temps pour prier qu'on ne le supposait, quand on monte un escalier, qu'on marche dans la rue, pendant un travail manuel répétitif, quand on reprend souffle au cours d'une conversation, quand on se recueille un instant durant un labeur intellectuel, et la nuit, quand on est venu consoler un enfant qui pleure... "Vous aussi, il vous arrive de veiller, disait à des interlocuteurs

laïcs, il y a peu, un des grands spirituels contemporains de l'Athos, le Père Païssios; par exemple, quand vous vous levez pour soigner ou consoler un de vos enfants. Nous, les moines, nous veillons pour consoler tous les hommes, angoissés dans la nuit." Un "moine de l'église d'Orient" (le Père Lev Gillet) a écrit : "L'invocation du Nom de Jésus est à la portée des adorateurs les plus humbles et pourtant elle introduit aux mystères les plus profonds. Elle s'adapte à toutes les circonstances de temps et de lieu : les travaux des champs, de l'usine, du bureau, du ménage, sont compatibles avec elle^[60]."

Le contexte théologique et sacramental

Il est très important, pour comprendre cette prière, de la situer dans son contexte théologique et ecclésial : l'hésychaste n'est pas au-delà de l'Église, il se place en son centre même, il devient tout entier un homme ecclésial, capable de "faire eucharistie en toutes choses", comme le demandait l'apôtre (I Thess. 5,18). Que l'hésychasme constitue comme la contre-partie chrétienne du yoga, qu'il replace dans une attitude proprement biblique de rencontre personnelle et de grâce une exploration de l'intériorité que pratiquent aussi les spiritualités asiatiques, c'est plus que probable. Et cela tient à la structure même de l'homme créé à l'image de Dieu, nous y reviendrons. Mais puisque seul le Christ peut tout récapituler et tout mettre à sa vraie place, l'hésychasme apparaît comme fondamentalement christique, comme une ascèse dont le but est la prise de conscience opératoire de l'Église Corps du Christ, Temple du Saint Esprit et Maison du Père...

Il faut d'abord rappeler quelques approches théologiques.

Quand, en Occident, nous pensons à la notion de nature, nous le faisons à travers une sensibilité philosophique modelée par le thomisme tardif, puis par le dualisme cartésien, enfin par les sciences contemporaines qui réhabilitent - contre les sciences humaines - ce "paradigme perdu^[61]" à partir des données de la biologie, de l'écologie et de l'éthologie. Or chaque fois nous avons l'impression que la grâce vient s'ajouter à la nature, pour la contrarier ou la parfaire... Dans l'Orient

chrétien, me semble-t-il, la grâce est ressentie comme présente en tout ce qui existe. La vraie nature des êtres et des choses, c'est justement cette transparence à la grâce, ce dynamisme d'union aux énergies divines. Car la grâce est créée, c'est Dieu même qui se rend volontairement participable tout en restant le Tout Autre, l'inaccessible.

Suivre la nature, dans cette perspective, c'est s'ouvrir à la grâce et s'unir à Dieu : l'homme n'est vraiment homme qu'en Dieu, on ne peut parler de l'homme à son propre niveau, et, comme le disait Berdiaev, employant des symboles apocalyptiques, il n'y a pas, à la longue, d'autre choix que la "divino-humanité" ou la "bestialo-humanité". Le monde déchu, tout en restant la création de Dieu, connaît une modalité nocturne, ou, si l'on veut, trop claire, luciférienne, au sens du "palais de cristal" de Dostoïevsky. Certes il est maintenu dans l'être par la Sagesse divine et la réflexion scientifique la plus récente montre à quel point l'ordre cosmique se conquiert sans cesse sur le désordre, sur le chaos. Pourtant, ce monde d'opacité, de cruauté et de mort est partiellement contre-nature : la vraie nature, nous la découvrons dans le corps "pneumatisé" du Ressuscité, nous y participons dans l'eucharistie...

L'homme a été créé à l'image de Dieu, appelé à transformer, dans la grâce, l'image en similitude, au sens fort d'une participation. L'image désigne d'abord l'homme en tant que vocation à une existence personnelle en communion, à la manière de l'Unitrité et par transparence aux énergies trinitaires. Mais elle désigne aussi cette nature profonde, inséparable du cosmos, non pas fruit mais moteur secret du devenir cosmique, et cette nature est l'aspiration à l'infini, l'espérance de la déification, l'immense célébration dont l'Inde dit avec profondeur qu'elle sommeille dans la pierre, rêve dans la plante, s'éveille dans l'animal, devient ou plutôt peut devenir consciente dans l'homme. Tout le problème de l'homme est d'exprimer justement ce mouvement vers l'infini, d'unir le dynamisme intérieur du Souffle à la révélation du Logos, sinon cet élan suscite les "passions" et les idolâtries.

Si l'on pressent la signification de cette notion de nature, on comprend que l'être humain dans sa totalité et jusque dans sa structure et ses

rythmes corporels soit constitué pour devenir le temple de l'Esprit (l'expression est paulinienne, on le sait). Nous avons trop fait du christianisme une affaire de l'âme, une affaire psychologique (et finalement une idéologie...). Mais, dans la tradition de l'Église indivise, on trouve cette idée très forte que l'homme est créé pour être uni à Dieu dans tout son être, l'esprit, l'âme et le corps, l'esprit n'étant pas ici une faculté particulière mais ce centre où toutes les facultés s'unissent, où l'homme tout entier à la fois se rassemble et se dépasse, en somme l'inscription dans toute la nature de l'homme de sa vocation de personne. Un occidental, marqué par une sorte de platonisme inconscient, a tendance à rapprocher l'Esprit de l'esprit, en méprisant le corps. En réalité, le Dieu vivant transcende aussi radicalement l'intelligible que le sensible et, quand il se donne, il transfigure tout autant l'un que l'autre.

L'anthropologie de l'hésychasme est donc très biblique, c'est-à-dire très unitaire. Elle met l'accent sur les deux rythmes fondamentaux de notre existence psycho-somatique, celui de la respiration et celui du cœur. Le rythme respiratoire est le seul que nous puissions utiliser volontairement, non pour le maîtriser mais pour l'offrir; il détermine notre temporalité vécue, l'accélère ou la pacifie, la referme sur elle-même ou l'ouvre sur la Présence. Le rythme du cœur ordonne l'espace-temps autour d'un centre, dont toutes les traditions spirituelles savent qu'il est abyssal, qu'il peut s'ouvrir sur la transcendance : c'est la "caverne du cœur" des traditions archaïques et de l'Inde... Ces deux rythmes nous ont été donnés par le Créateur pour permettre à la vie divine de s'emparer du tréfonds de notre être et d'envelopper, de pénétrer de lumière toute notre existence. On pourrait presque dire, non seulement notre existence corporelle, mais à *partir* de notre existence corporelle, car c'est sur le Corps du Christ que nous sommes greffés par le baptême, c'est par le sang ("consanguins") et par le corps ("concorporels")^[62] que nous sommes unis au Christ : certes, le Corps du Christ désigne son entière humanité, mais le langage ne se trompe pas, c'est le corps qui constitue la racine et l'expression ultimes de l'incarnation. Il faut prendre au sérieux l'injonction : "Ne savez- vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui demeure en vous ?... Glorifiez Dieu dans vos corps" (I Cor. 6,19-20).

Une certaine poésie nous guide ici, non pas vers l'imaginaire, mais vers la profondeur, vers un symbolisme vrai qui s'inscrit dans la nature des choses, que le *Logos* ordonne et que le *Pneuma* vivifie.

"Le Seigneur Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un vivant" (Gen. 2,7). Ainsi se précise une correspondance, une analogie-participation, entre l'Esprit en tant que Souffle vivifiant de Dieu et la respiration en tant que souffle vital de l'homme. L'homme est appelé à mêler son souffle au Souffle divin, à "respirer le Saint Esprit", comme l'écrit Grégoire le Sinaïte^[63]. C'est ce qu'il fait lorsqu'il fait "coller" à sa respiration le nom de Jésus^[64], car l'Esprit, en Dieu comme en l'homme, est "l'énonciateur du Verbe^[65]".

De même existe une semblable analogie entre le cœur comme centre d'intégration de l'homme, "soleil du corps", et le Christ, "soleil de justice", cœur de l'Église et, par elle, de l'univers, puisque l'Église n'est rien d'autre que l'univers en voie de transfiguration, rendu attentif à son cœur. Ce thème du Christ-cœur, cœur de l'Église et de chacun de ses membres, est fondamental chez un spirituel et liturgiste laïc de la fin du Moyen-Âge, Nicolas Cabasilas, qui écrivait pour des laïcs et donnait à la tradition hésychaste une tonalité directement sacramentelle^[66].

Le thème du cœur est en effet lié à celui du sang. Quand l'homme archaïque et, pour une part, l'homme biblique, médite sur le sang, il le voit liquide comme l'eau mais rouge et chaud comme le feu. Le sang, c'est en quelque sorte une eau pneumatisée porteuse du mystère de la vie et qui n'appartient qu'à Dieu, comme le souligne la loi noachite. Les eaux symbolisent la vibration originelle du créé sous le Souffle qui suscite la vie. A l'origine l'Esprit repose sur les eaux, les couve, les rend ductiles aux injonctions du Verbe. Et certes en nous, autour de nous, le péché durcit l'être créé, le rend insensible à l'Esprit. Seul le sang qui jaillit du côté, et comme du cœur du Crucifié peut sacrer à nouveau la terre, seul le sang eucharistique peut allumer à nouveau le feu de l'Esprit dans notre sang, dans notre cœur. A condition que l'existence en nous perde sa dureté, que le cœur de pierre se dissolve dans les eaux à nouveau originelles,

matricielles, du baptême et des larmes, cette actualisation du baptême d'Esprit.

A travers ces symboles qui se correspondent, on voit se préciser le lien du souffle humain, du Souffle divin, de la grâce baptismale, du sang et du cœur.

Tout ceci culmine à l'idée d'une intelligence qui n'est pas seulement cérébrale, intelligence de la tête et de la rationalité déchue, qui oppose ou confond. A l'idée aussi d'un "sentir", d'une "sensation", qui n'est pas seulement du cœur organique, ou des entrailles^[67]. A l'idée donc d'une *intelligence du cœur spirituel* (qui ne coïncide pas tout à fait avec le cœur physique, mais se trouve un peu plus haut) et d'une *sensation du cœur spirituel*. Comme si le cœur unissait, métamorphosait, au creuset de la grâce, la tête et les entrailles, pour une connaissance de foi et d'amour, pour une "sensation de Dieu" où l'homme tout entier se dépasse, s'équilibre et s'embrase. La Bible parle sans cesse de ce "cœur-esprit", de ce cœur intelligent. L'Évangile dit : "Tu aimeras Dieu de tout ton cœur"; dans une rédaction plus tardive, adaptée à une mentalité hellénique, il a fallu préciser : "de tout ton cœur et de toute ton intelligence". Mais, bibliquement parlant, "de tout ton cœur" suffit. "De tout ton cœur" signifie "de toute ton intelligence".

Le fondement de ces analogies est la création de l'homme à l'image de Dieu, ce qui explique leur présence, au moins partielle, dans la plupart des traditions spirituelles de l'humanité. Mais la création, compromise, n'est réellement restaurée, ou plutôt instaurée que dans le Christ, et c'est pourquoi toutes ces analogies trouvent en lui leur origine et leur accomplissement. C'est lui qui a fait de l'humanité le temple de l'Esprit, son souffle est le "principe de vie", sa chair et son sang, assumant à travers le pain et le vin tout le cosmos et toute l'histoire des hommes, sont la seule nourriture d'éternité.

La prière de Jésus, d'autre part, est liée au mystère du Nom.

Le thème du nom se retrouve partout dans l'histoire des religions, comme dans la célébration poétique, ou rituelle, des amitiés et des amours humaines. Le nom a toujours été ressenti comme l'expression de

la présence. Dans les religions archaïques, la magie est souvent proche : connaître le nom du dieu, c'est maîtriser sa puissance (mais le dieu n'est que le masque d'un divin impersonnel). Dans la Bible, le renversement est saisissant : il ne s'agit plus de maîtriser la puissance du Dieu, le Dieu vivant prend une distance foudroyante, devient inaccessible. L'invocation du Nom devient exceptionnelle et terrifiante. Le Tétragramme n'était prononcé qu'une fois par an, le jour du Yom Kippour, quand le grand-prêtre pénétrait dans le "saint des saints". Et même cette nomination s'est perdue, a été (volontairement ?) oubliée. On a dit Adonaï, le Seigneur. Ou Elohim, un pluriel qui désigne le bondissement "hors de soi" de l'inaccessible. Dans les religions de la transcendance pure, Judaïsme et Islam, on ne prétend plus connaître le Nom; on sait seulement que Dieu établit souverainement avec l'homme certains types de relations et que chacun d'eux peut être évoqué par un nom par définition relatif (non plus donc le Nom, mais les noms : l'Islam en dénombre quatre-vingt-dix-neuf...).

Jésus nous révèle le Nom propre de Dieu, et c'est un Nom ex-propié. Dieu sort de sa transcendance inaccessible et se révèle à nous sur la croix. C'est dans cette kénose inimaginable, dans cette expropriation totale, qu'il nous révèle son nom propre. Jésus, nom assez commun dans l'ancien Israël, signifie "Dieu sauve", "Dieu libère", "Dieu met au large". Mais c'est seulement depuis Gethsémani et le Golgotha, depuis la descente du Christ dans la mort et dans l'enfer, que nous savons de quoi nous sommes sauvés, de quoi libérés, et à quel large mis, qui n'est autre que le large de l'Esprit.

Le paradoxe de l'inaccessible et du Crucifié, cette grande antinomie apophatique, nous permet de balbutier au-delà de toute sentimentalité l'équation johannique : "Dieu est amour". Nous n'invoquons pas le Nom comme les peuples archaïques qui veulent maîtriser une puissance : nous nous offrons à une présence infiniment participable mais simultanément inaccessible. Nous n'invoquons pas non plus le Nom surtout dans la crainte et le tremblement, comme le font le Judaïsme ou l'Islam, pour lesquels il s'agit plutôt d'un de ces noms qui constituent comme le "revers" mystérieux du Transcendant. Dieu, pour nous, est rentré au

cœur de sa création par le oui d'une femme et lui, le feu consumant, il vient à nous "doux et humble de cœur" dans la présence de Jésus, dans le souffle léger de l'Esprit, dans le balbutiement enfantin, si familier, si confiant : *abba*, Père, dans le pain et le vin partagés de l'eucharistie.

C'est pourquoi, contrairement à ce qu'on pense le plus souvent, le Nom propre de Dieu, le Nom exproprié de l'Amour ne me paraît pas se borner à la seule invocation de Jésus. Il se déploie dans l'entière formule : "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu", et c'est une formule trinitaire.

La "prière de Jésus", telle qu'elle s'est stéréotypée aux XIIIe-XIVe siècles, "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi", amalgame l'appel du publicain et celui de l'aveugle dans l'Évangile. Mais c'est une invocation trinitaire. Nous invoquons Jésus, nous l'appelons Christ et Seigneur, donc nous confessons sa divinité. Or "nul ne peut dire que Jésus est Seigneur sinon dans l'Esprit-Saint" (I Cor. 12,3). Dire qu'il est le Christ, c'est rappeler que l'Esprit repose sur lui, en lui, car l'Esprit, de toute éternité, est "l'onction du Fils", comme le notait saint Grégoire de Nysse^[68]. Donc nous invoquons dans l'Esprit et nous désignons l'Esprit lui-même en désignant l'Onction qui fait de Jésus le Christ. Enfin nous disons de celui-ci qu'il est "Fils de Dieu" et Dieu, dans cette formule, comme dans tout le christianisme ancien, c'est le Père, "source" de la divinité et "principe" du Fils et de l'Esprit. Dire "Jésus-Christ, Fils de Dieu", c'est entrer dans le mystère de la patri-filiation, c'est nommer le Père.

La "prière de Jésus" - et c'est le dernier élément de son contexte dont il me paraît essentiel de parler - se place dans une perspective sacramentelle. Elle a pour but une prise de conscience de la grâce baptismale, une rencontre personnelle avec le Christ qui soit en même temps une vie-en-Christ, une "respiration de l'Esprit" (puisque le corps sacramentel du Christ est un corps "pneumatique", un lieu pentecostal), une actualisation de l'énergie trinitaire qui, pour un chrétien, n'est jamais impersonnelle mais se réalise dans l'Esprit, par le Christ, vers le Père.

Le baptême, dont la chrismation, qui en est inséparable dans l'Orient chrétien, accentue l'aspect charismatique, le baptême est la grande

initiation chrétienne, descente dans les eaux de la mort, descente en enfer avec le Christ et remontée avec lui, en lui, résurrection dans le Christ, possibilité désormais de métamorphoser l'angoisse de la mort en jubilation dans l'Esprit. De sorte que le baptisé porte désormais dans son inconscient non seulement les traces de son destin individuel ou collectif, mais Dieu lui-même (ce qu'ont découvert à leur manière les "psychanalystes de l'existence")^[69]. Comme tout homme créé à l'image de Dieu, dira-t-on. Davantage, car une certaine extériorité ou impersonnalité de Dieu est surmontée, extériorité des religions de la transcendance close où la foi reste d'ordre éthique, impersonnalité des orientes lointains où l'immersion dans le divin dissout l'homme. Par le baptême, le Dieu vivant, l'inaccessible, se rend pleinement participable dans l'"abîme" du cœur.

Saint Jean Chrysostome affirme qu'un adulte, recevant le baptême, perçoit fugitivement une réelle illumination, mais que celle-ci s'enfouit ensuite dans l'inconscient. Il faut alors travailler, et c'est tout le sens de l'ascèse, pour devenir conscient de cette présence qui occupe le fond de notre être.

Il y a de la sainteté, désormais, dans notre existence corporelle même, greffée par le baptême au corps du "seul Saint", il y a de la sainteté dans notre corps "con-corporel" au sien, dans notre sang pénétré par l'incandescence eucharistique. C'est notre âme ou, plus précisément, notre conscience, qui s'adultère et se prostitue, et c'est elle qu'il faut rendre attentive au mystère présent dans le "cœur".

La "prière de Jésus" a pour but de "circonscrire l'incorporel dans le corporel"^[70], de reconstituer l'unité extatique du "cœur conscient". Prendre conscience de la grâce baptismale ne se sépare donc pas de prendre conscience de la plénitude eucharistique. Vivre en Christ, c'est devenir un homme eucharistique, s'éveiller à la grande joie de l'eucharistie qui est aussi une joie pentecostale, puisque chaque fois que nous célébrons l'eucharistie nous entrons dans le lieu d'une Pentecôte qui ne finira jamais, qui anticipe la Parousie et éclatera dans toute sa force au moment de la Parousie : "Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu

l'Esprit céleste", chantent ceux qui viennent de communier. Le but de la "prière de Jésus" est de nous aider à stabiliser, élucider, intérioriser cette vision de la vraie lumière, cette réception de l'Esprit. L'invocation du Nom de Jésus doit devenir une "épiclese" de plus en plus permanente.

Le "cœur conscient" est ainsi un cœur ecclésial. Il est à la fois unification de l'homme et prise de conscience de la consubstantialité, en Christ, de tous les hommes. C'est pourquoi les charismes que reçoivent parfois les spirituels - de guérison, de prophétie, de clairvoyance, de "sympathie", de discernement des esprits, de paternité spirituelle - sont ordonnés à l'"édification" de l'Église. Resterait-il seul et anonyme jusqu'au terme de sa vie, le spirituel, par sa seule action de présence, est une source de bénédictions pour l'Église, l'humanité et l'univers. Il enveloppe tout dans sa prière. Il est sel de la terre et lumière du monde, lui qui ne cherche, avec l'apôtre, qu'à apparaître comme "la balayure" du monde.

A cette prise de conscience de la grâce sacramentelle se lie, inséparablement, une lecture adorante, et comme sacramentelle, elle aussi, de la Parole de Dieu. C'est ce que le monachisme occidental nomme la *lectio divina*, cette manducation quasi-eucharistique du sens spirituel. Une telle lecture permet ensuite de porter en soi une phrase ou un mot, comme un germe de vie, comme un parfum qui ennoblit l'âme pendant des heures. On laisse couler en soi les psaumes mais si tout à coup une phrase, une expression touche le cœur, il faut garder en soi, précieusement, cette blessure de transcendance : "Ton amour m'a blessé, je marche en te chantant", disait saint Jean Climaque^[71].

Parmi les histoires du Désert, on trouve celle de cet homme qui vint trouver un *abba* et lui demanda comment prier. "Il faut réciter les psaumes", répondit le moine. Et comme l'autre ne savait rien, il lui enseigna le premier verset du premier psaume : "Heureux l'homme qui ne marche pas selon le conseil des méchants...", ajoutant : "Va, médite ces paroles, puis reviens et je t'apprendrai la suite." L'homme partit et le moine ne le revit pas. Du moins pas avant plusieurs années : sa méditation s'était nourrie de ces quelques mots, il était devenu saint.

La Bible et la Philocalie sont inséparables. L'auteur des *Récits d'un pèlerin russe* raconte qu'il n'emportait que ces deux livres dans sa besace : "L'Évangile est comme la prière de Jésus, écrit-il, car le Nom divin renferme en lui toutes les vérités évangéliques^[72]." "Quand j'ai commencé à mieux comprendre la Bible grâce à la Philocalie, j'ai trouvé de moins en moins de passages obscurs. Les Pères ont raison de dire que la Philocalie est la clé qui découvre les mystères ensevelis dans l'Écriture." C'est l'herméneutique de la prière, celle dont nous avons le plus besoin aujourd'hui. "Je commençais à comprendre le sens caché de la Parole de Dieu, ajoute le Pèlerin, je découvrais ce que signifient 'l'homme intérieur du cœur', 'la prière véritable', 'l'adoration en esprit', 'le Royaume à l'intérieur de nous', 'l'intercession de l'Esprit'. Je comprenais le sens de ces paroles : 'Vous êtes en moi', 'être revêtu du Christ', et bien d'autres^[73]."

On comprend que l'Orient chrétien ait appelé *graphai*, écritures, indistinctement la Bible, ses commentaires liturgiques et ses commentaires mystiques; et aussi que certains spirituels de cette tradition aient pu affirmer que la destruction matérielle de la Bible n'aurait pour eux aucune importance, non seulement parce qu'ils la savaient par cœur, mais parce qu'ils en avaient pénétré le cœur. A la limite, le cœur vierge du saint "illettré" (*agrammatos*) devient la page blanche où Dieu inscrit directement, en caractères de feu, son Verbe.

Prier sans cesse

Le problème qui a hanté la spiritualité orientale se résume dans cette interrogation : Comment prier sans cesse ? Comment n'être pas seulement un homme qui participe chaque dimanche, ou plus souvent, à l'eucharistie, mais, selon le précepte paulinien que nous avons cité plus haut, un "homme eucharistique" ? Non seulement un homme qui sanctifie le temps en priant, selon une symbolique solaire, une symbolique du jour et de la nuit, aux principales "heures" de la journée, mais un "homme liturgique" capable de sanctifier chaque instant ?

Les groupes de moines "acémètes" se succédaient au chœur pour que la

psalmodie ne s'interrompît jamais : mais ce n'était pas une solution personnelle.

Une bonne réponse est de tout faire dans le sentiment de la présence de Dieu, sous son regard, avec gratitude envers lui et attention envers le prochain. "En toute pensée et action par laquelle l'âme rend un culte à Dieu, elle est avec Dieu", dit Macaire le Grand^[74]. La prière incessante, selon saint Maxime le Confesseur, "c'est de tenir son esprit appliqué à Dieu dans une grande révérence et un grand amour,... de compter sur Dieu dans toutes nos actions et dans tout ce qui nous arrive^[75].

Un des interlocuteurs du Pèlerin russe lui explique que la prière intérieure est la célébration même de l'univers et de la vie, l'élan qui pousse toutes choses vers la plénitude et vers la beauté^[76], et qu'il appartient à l'homme de desceller cet universel gémississement de l'Esprit. J'ai entendu le Père Dumitru Staniloaë répondre à la même question qu'il faut recevoir le monde comme un don de Dieu qu'ensemble nous lui rendons en y imprimant la marque de notre amour créateur.

Tout cela est vrai, tout cela est important. Mais si l'on ne veut pas en rester aux bonnes intentions, il faut un instrument qui permette de mettre tout cela en pratique. Cet instrument est la "prière de Jésus".

"Le vingt-quatrième dimanche après la Trinité, écrit le Pèlerin, j'entrai dans l'église pour y prier. On lisait l'épître aux Thessaloniciens au passage dans lequel il est dit : 'Priez sans cesse' (I Thess. 5,17). Cette parole pénétra profondément dans mon esprit, et je me demandai comment il est possible de prier sans cesse, alors que chacun doit s'occuper à des travaux pour subvenir à sa propre vie^[77]." Alors il se met en chemin, il entreprend son pèlerinage.

Toute destinée chrétienne est un pèlerinage vers "le lieu du cœur" où le Seigneur nous attend, où il nous attire. Les cheminements dans l'espace ne font qu'exprimer, que faciliter par les rencontres, les irradiations, les intercessions que nous y rencontrons, ce cheminement intérieur. On cherche l'homme, les hommes, qui nous donneront des "paroles de vie", qui nous éveilleront à ce qui nous est le plus intérieur, si proche, et pourtant si lointain. Le Pèlerin russe cherche inlassablement, il reçoit des

réponses partielles, rencontre beaucoup de gens qui le font avancer en lui-même, vers le "cœur conscient", mais il ne reçoit pas de réponse décisive jusqu'à ce qu'il découvre un "starets", ce qui veut dire un "vieux", mais au grand sens spirituel du mot.

Dans l'Orient chrétien - dans l'Orient en général -, on aime la vieillesse parce qu'on pense qu'elle est faite pour prier. Quand on est vieux, et qu'on sent Dieu proche à travers la paroi de plus en plus ténue de la vie biologique, on devient comme un enfant conscient, remis au Père, allégé par la proximité de la mort, transparent à une autre lumière. Une civilisation où l'on ne prie plus est une civilisation où la vieillesse n'a plus de sens. On marche à reculons vers la mort, on singe la jeunesse, c'est un spectacle déchirant parce qu'une possibilité est offerte, prodigieuse à travers l'ultime dépossession, et qu'elle n'est pas saisie. Nous avons besoin de vieillards qui prient, qui sourient, qui aiment d'un amour désintéressé, qui s'émerveillent ; eux seuls peuvent montrer aux jeunes qu'il vaut la peine de vivre et que le néant n'a pas le dernier mot. Tout moine dont l'ascèse a porté fruit est appelé en Orient, quel que soit son âge, un "beau vieillard". Il est beau de la beauté qui monte du cœur. En lui les âges de la vie se composent, symphonisent pourrait-on dire. Et surtout l'originel est retrouvé : blanc d'une blancheur transfigurée, le "beau vieillard" a des yeux d'enfant.

Ainsi le Pèlerin rencontra un de ces vieillards. "Nous entrâmes dans sa cellule, et le vieillard m'adressa la parole suivante : 'La prière de Jésus intérieure et constante est l'invocation continuelle et ininterrompue du nom de Jésus, par les lèvres, le cœur et l'intelligence, dans le sentiment de sa présence, en tout lieu et en tout temps, même pendant le sommeil. Elle s'exprime par ces mots : Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi. Celui qui s'habitue à cette invocation reçoit une grande consolation et le besoin de toujours dire cette prière. Au bout de quelque temps, il ne peut vivre sans elle, et c'est d'elle-même qu'elle coule en lui, n'importe où, n'importe quand.'^[78]"

Le "Seigneur Jésus-Christ", ou "Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu", se dit sur l'inspiration.

Le "Aie pitié de moi", ou parfois "Aie pitié de moi, pécheur", sur l'expiration.

Cela se fait avec abandon, par amour.

Dans la tradition bénédictine ancienne, on employait de la même manière la parole d'un psaume : "Seigneur, viens à mon aide, hâte-toi de me secourir".

L'Église ancienne a beaucoup prié le "Seigneur, aie pitié", *Kyrie eleison* (le sens est plus riche que celui de pitié; il implique aussi douceur, tendresse, miséricorde...). Aujourd'hui même, dans l'office monastique et paroissial orthodoxe, il arrive qu'on récite quarante fois d'affilée le Kyrie eleison. Cette dernière formule convient mieux aux commençants, aux pénitents. Il faut déjà une certaine familiarité avec la prière pour y introduire le nom de Jésus. Mais il n'y a pas de règles. La pénitence, nous allons le voir, dure jusqu'à la mort. Et le mystère de la Croix et de la descente du Christ en enfer permet dès le début l'audace de l'amour.

L'état métanique

Le cheminement vers le "lieu du cœur" comporte trois grandes étapes, qui se suivent moins qu'elles ne s'assemblent. La première, c'est la *métanoia*, le repentir. La deuxième, c'est l'unification extatique de l'homme, au creuset de la grâce. Et la troisième, c'est la participation à la lumière thaborique, aux énergies divines, grâce à la rencontre personnelle du Christ, face au Père, dans le royaume de l'Esprit. Cette lumière est déjà celle de la Jérusalem nouvelle. Chaque fois qu'un homme s'ouvre à cette lumière, ce monde finit et le monde nouveau commence. Vous, les moines, vous êtes appelés à saturer la création de Parousie, à mettre du brasier dans le bois mort des choses. Tout ce que nous, laïcs, pouvons faire de vrai, de bon et de beau dans la société et la culture prendra place dans le Royaume grâce à cette brèche eschatologique que vous ouvrez, que vous constituez.

La première étape - et le soubassement des deux autres -, c'est donc l'étape du repentir, la *praxis*, l'action ascétique. Pour l'Orient chrétien, qui n'aime pas opposer, et qui reste pudique et presque secret sur les

aboutissements de la vie spirituelle, il n'y a pas d'opposition entre action et contemplation : l'action suprême, c'est l'œuvre de la prière. Qui se voue à la *praxis* ascétique est le seul véritable actif, les autres "actions" humaines sont si souvent le résultat gesticulant d'une grande passivité intérieure, d'une soumission inconsciente aux passions individuelles ou collectives.

"Le repentir, dit saint Isaac le Syrien, convient toujours et à tous, au pécheur comme au juste", et il ajoute : "Jusqu'au moment de la mort, le repentir ne saurait être achevé dans sa durée ni dans ses œuvres^[79]." Les plus grands ascètes, comme Sisoès le Grand, affirment sur leur lit de mort : "Je n'ai même pas conscience d'avoir commencé à me repentir^[80]." Les moines, sachant Sisoès gravement malade, s'étaient réunis à son chevet pour obtenir de lui un ultime message. Ils n'en obtinrent pas d'autre, mais il était décisif.

Dans cette attitude de repentir, la prière de Jésus est essentiellement celle du publicain de l'Évangile : "Seigneur, aie pitié de moi, pécheur". Elle se dit souvent - quand on peut le faire loin de tout regard - avec de grandes ou petites prosternations, que l'on appelle "métanies" (c'est le mot même qui signifie repentir).

Ce repentir a un sens profondément personnel et ontologique, bien plus que moral. *Métanoia* vient de *méta*, qui marque un retournement, et de *noéo*, qui signifie notre saisie du réel, individuelle et collective. La conscience, détachée du cœur, est abandonnée aux pulsions de la nature et aux hypnoses de la culture. Elle ne cesse de projeter sur la création de Dieu, ontologiquement bonne ("et Dieu vit que cela était bon", dit la Genèse), ce que les spirituels appellent "une toile d'araignée", "un songe", "un mirage"^[81], se faisant ainsi complice des artifices du "père du mensonge". Ici encore, il faut entendre "mensonge" au sens personnel et ontologique, "an-ontologique" plutôt, la liberté révoltée, fourvoyée, assurant au néant comme une existence paradoxale. "Vous serez comme des dieux" : sans Dieu, l'homme deviendra le petit dieu de lui-même et du monde, il sera roi sans avoir besoin d'être prêtre et d'offrir le monde en eucharistie. C'est à lui-même qu'il offrira le monde ! Dans notre

civilisation qui se rue à la maîtrise du monde mais, selon le mot de Michel Serres, ignore "la maîtrise de la maîtrise", comme nous avons besoin d'hommes qui acceptent d'être humblement les prêtres du monde. Humblement et royalement : comme vous, moines !

D'ailleurs, à notre époque, l'asphyxie spirituelle de l'homme s'inscrit massivement dans l'histoire : dans l'hystérie politique, bien sûr, où s'investit la soif d'absolu de tant d'êtres dont la vie n'a pas d'autre sens, dans la désintégration de la matière et la destruction de l'environnement.

"Ce monde", disait saint Isaac le Syrien, non pas le monde de Dieu mais l'illusion des hommes, "ce monde est une expression générale, englobant les pulsions diverses qu'on appelle passions^[82]". Les "passions", au sens ascétique, sont la dénaturation de cet élan d'adoration qui constitue la nature profonde de l'homme. Si cet élan ne trouve pas en Dieu son accomplissement, il va ravager les réalités contingentes, les idolâtrant et les haïssant simultanément, car il en attend la révélation de l'absolu, qu'elles ne sauraient lui apporter (durablement, du moins, car tout a saveur d'absolu, mais pour être sauvé, non pour sauver).

L'homme veut tout espérer d'une classe, d'une nation, d'une idéologie, de l'art, de l'amour humain. Il veut oublier le néant, qui submerge tout aujourd'hui, en élargissant sa prison par la volonté de puissance, par une tendresse désespérée, les drogues, les techniques d'extase. Il se déplace furieusement dans l'immanence, changeant de terre promise, finissant par crier "Vive la mort !", se dédoublant, se désagrégeant dans un jeu fatal de miroirs, jusqu'à ce que surgisse, comme dans les romans de Dostoïevsky, l'*alter ego* diabolique, le "double" luciférien. L'homme devient "idolâtre de lui-même", dit saint André de Crète dans son canon pénitentiel : et au fond de cette idolâtrie, il y a la haine de soi, la nostalgie de l'anéantissement, le vertige glacé du suicide. C'est ce que Maxime le Confesseur nomme la *philautia*, "principe et mère" de toutes les passions^[83]. Qui est, traduit Vladimir Lossky^[84], "ipséité" luciférienne, repliement du monde et des autres vers soi, courbure du monde autour de soi, dilatation de sa propre finitude dans l'immanence, jusqu'à ce que la haine et la mort aient le dernier mot. Cycles sans fin du désir, où *Eros* a

partie liée avec *Thanatos*. Pulsion de l'être qui fait surgir le néant. Titre banal de la chronique judiciaire : "Je l'aimais trop, je l'ai assassiné (e)".

La *métanoia*, c'est la révolution copernicienne qui fait désormais tourner le monde non plus autour du moi et du néant, mais du Dieu-Amour, du Dieu fait homme, qui me demande, et me permet, d' "aimer le prochain comme moi-même". La *métanoia* me fait prendre conscience des ramifications de l'arbre du néant, dans ma propre vie comme dans l'histoire entière des hommes. Ce n'est pas une culpabilisation morbide autour d'une conception pharisaïque du péché, mais une prise de conscience de cet état de séparation, de "vie morte", de boursoufflement du néant, état dans lequel nous sommes réellement "coupables pour tout et pour tous". Alors je comprends ce qu'ont été, dans toute leur portée longtemps insoupçonnée, mes véritables péchés. Alors aussi, comme nous le voyons dans la destinée des grands moines, le repentir précède le péché, un péché qui, probablement, ne sera jamais matériellement accompli. Pensez à la parole du Christ quand on lui amène la femme prise en flagrant délit d'adultère et que la loi ordonne de lapider : "Que ceux qui n'ont jamais péché lui jettent les premiers la pierre." Et tous se retirent.

Le Christ a simplement rappelé l'universalité de cet état de séparation qui se trouvait en quelque sorte concentré dans le destin de cette femme. Le vrai moine est celui qui prend conscience de cet état où "tous sont coupables pour tous". Il débusque les puissances déifuges, le "double" démoniaque : d'où les visions démoniaques que nous trouvons dans les vieux récits. Le spirituel contraint les démons à s'objectiver, à devenir extérieurs (ce qu'ils sont réellement depuis que la grâce baptismale les a chassés de l' "abîme" du cœur), il les écrase par la force du Christ vainqueur de leur "prince", de leur principe, triomphateur de l'enfer et de la mort.

On n'a pas assez souligné que l'approche apophasique du mystère, dans l'Orient chrétien, est une approche "métanique". Si vous prenez les plus grands textes de théologie apophasique - par exemple les *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*, de saint Jean Chrysostome, ou les

Chapitres gnostiques, de saint Maxime le Confesseur, vous verrez que l'exigence d'adorer le Dieu vivant toujours "au-delà", *Hyper-théos*, au-delà des images, des concepts, des noms, au-delà même du mot Dieu, cette exigence s'accompagne immanquablement d'un appel au repentir. Seuls la crainte, le tremblement, la mort à soi-même ou plutôt à son multiple néant peuvent nous permettre de tourner notre intelligence vers l'inaccessible.

Cet "état métanique" se précise nécessairement en "*mémoire de la mort*", au sens très fort d'une anamnèse. "Souvenons-nous sans cesse, si possible, de la mort", écrit Hésychius de Batos, qui commente : "Cette mémoire entraîne l'exclusion de tout vain souci, la garde de l'esprit et la prière constante, le détachement du corps, la haine du péché; à vrai dire toute vertu agissante naît d'elle. Pratiquons-la, s'il est possible, comme nous respirons^[85]."

La mémoire de la mort n'est pas mémoire de la mort biologique en soi (car celle-ci est aussi une miséricorde de Dieu) mais de l'état spirituel que la mort biologique symbolise et scelle (et auquel, aussi, elle met fin). Se souvenir de la mort, c'est découvrir qu'on est dès maintenant dans la mort, que notre existence est une "vie morte" (l'expression est de saint Grégoire de Nysse) avec une dimension infernale. Le grand "deuil" des moines, dans l'Orient chrétien, est lié à une théologie expérimentale de la chute. Le starets Silouane a écrit d'admirables *Lamentations d'Adam*^[86] devant l'inaccessible Paradis. Et si nous examinons l'art et la littérature de notre époque, nous avons l'impression d'une lamentation analogue mais qui ne veut pas s'avouer, la plainte déchirante du nihilisme, traversée d'un ricanement de dérision et de vaines fuites.

Seulement la recherche de notre époque creuse le néant dans la seule perspective du néant. Tandis que la "mémoire" ascétique "de la mort" non seulement fait place à Dieu mais s'inverse en mémoire de la résurrection.

La théologie apophasique n'exige pas seulement un état métanique. Elle culmine à la grande *antinomie apophasique* et celle-ci s'inscrit dans une *praxis* de résurrection. Dieu au-delà de Dieu se révèle le Crucifié et le Crucifié triomphe de la mort et de l'enfer. La séparation entre Dieu et

l'homme s'identifie mystérieusement avec la blessure du côté ouvert par la lance, d'où jaillissent l'eau et le sang, le baptême et l'eucharistie, l'Église. L'Église est la nuit devenant lumineuse, la béance infernale entre le créé et l'incrée devenant en Christ l'union bienheureuse du créé et de l'incrée, la divino- humanité. Du côté transpercé du Dieu crucifié se lève l'aube de l'Esprit. Désormais, en Christ, l'espace de la mort s'inverse en espace de l'Esprit, la densité de l'angoisse devient densité de la foi, et, par la foi, la lumière divine envahit l'homme.

Ainsi la mémoire de la mort s'inverse en "*mémoire de Dieu*", en mémoire du Dieu qui se laisse saisir par la mort pour la consumer et nous offrir la résurrection. Si les moines d'Orient insistent si fortement sur le deuil et la conscience de l'état de mort, ce n'est pas pour s'y enfermer, mais pour y rencontrer le Christ, pour ressusciter avec lui.

Il faudrait ici tout un traité des vices et des vertus, non pas au sens moral, mais au sens ascétique qui vise, à travers la libre foi de l'homme, les modalités de sa participation aux énergies divines. Toute "vertu", en effet, est la manifestation humaine d'un attribut divin, et constitue analogiquement, dit Maxime le Confesseur, un aspect du dévoilement eschatologique du Verbe incarné. Je me contenterai de rappeler et de commenter brièvement la prière de saint Ephrem, si souvent récitée pendant les offices du grand Carême :

"Seigneur et Maître de ma vie,"

Cette prière par essence pénitentielle (et qui se dit en trois grandes métanies) commence donc par l'affirmation de la transcendance du Dieu personnel, du Dieu vivant, dans une attitude de foi. La foi est le point de départ de l'échelle des vertus, dont l'espérance désigne le mouvement ascensionnel, et qui culmine dans l'amour. Dieu est Dieu, je n'existe que par sa volonté, il est la source de ma vie.

"éloigne de moi l'esprit de paresse, d'abattement, de domination, de vaines paroles ;"

Cette demande énumère les "vices" majeurs dont la racine, et comme le

principe, est justement la "paresse". Le mot signifie l'oubli, poussé jusqu'à un véritable somnambulisme, l'opacité, l'insensibilité au mystère, ce que la Philocalie, avec l'Évangile, nomme la "dureté du cœur" (et parfois sa "lourdeur").

Cet état d'insensibilité spirituelle engendre l' "abattement", à la limite dégoût de vivre, désespérance, abandon au vide, toutes manifestations d'un nihilisme qui prend à notre époque l'importance d'un phénomène historique : époque d'enfants gâtés qui veulent tout, tout de suite, et, vite déçus, se découragent et s'abandonnent au vertige du néant.

Il est vrai qu'il y a aussi des conduites de fuite. Les principales sont l'esprit de "domination" et celui de "vaines paroles". La domination veut oublier le néant en hypertrophiant le moi. Le moi gonflé de néant détruit ou asservit les autres, il prétend au savoir absolu et au pouvoir absolu, il vide les autres de leur mystère et les fait graviter autour de son propre vide. C'est l'auto-déification du rien.

Les "vaines paroles" désignent non seulement, dans la vie quotidienne, les paroles qui chosifient l'autre et le font infiniment lointain - en définitive démarche de meurtre -, mais, plus largement, tout exercice de la pensée et de l'imagination qui se retranche des forces du cœur, qui devient un jeu autonome de la volonté de puissance ou des fantasmes.

"accorde-moi, à moi ton serviteur, un esprit d'intégralité, d'humilité, de patience et d'amour."

Voici donc le mouvement des "vertus"; la foi, fondatrice, est rappelée d'abord : l'homme est un "serviteur". L' "intégralité" synthétise l'ensemble : elle évoque l'unification de l'existence dans la rencontre du Dieu vivant, et donc du prochain, l'assomption dans la foi, l'espérance et l'amour, aussi bien de l'intelligence que de toute la force vitale.

L' "humilité" est l'inscription concrète de la foi dans le quotidien, l'expression de la révolution copernicienne qui nous arrache à la *philautia* pour rendre à Dieu sa distance et sa proximité. Pour les Pères neptiques, c'est la vertu fondamentale, proprement évangélique, l'attitude qui différencie le publicain (dont les paroles sont reprises par la "prière

de Jésus") du pharisien infiniment vertueux mais si peu sensible à la grâce, à la gratuité du salut... Saint Jean Climaque a vigoureusement rappelé cette force paradoxale de la faiblesse : "Je n'ai pas jeûné, je n'ai pas veillé, je n'ai pas reposé à même le sol, mais je me suis humilié et le Seigneur m'a sauvé^[87]."

De la foi et de l'humilité naît la "patience". La patience est l'humilité en acte. De même que celle-ci exprime la foi, de même la patience est animée par l'espérance. C'est le contraire de l'abattement qui provient du désir d'avoir tout, tout de suite. C'est la gratitude pour les miettes qui tombent de la table du festin messianique. C'est surtout une confiance totale quand Dieu se retire, quand ses voies paraissent incompréhensibles. Les Pères ont souvent évoqué "la patience de Job". Job refuse les raisonnements des théologiens patentés, mais, tout en contestant Dieu, il ne le nie pas, il reste avec lui, il sait que Quelqu'un le cherche à travers l'expérience même du mal radical.

Et tout culmine dans l' "amour", qui constitue le contraire de la "domination". Celui qui aime "donne sa vie pour ses amis". Il ne cherche pas la maîtrise, mais le service. Se vidant de lui-même pour laisser place à Dieu, il est ouvert à l'autre, il accueille sans juger, il discerne la personne au-delà de ses personnages, qu'il exorcise en silence. Il fait rayonner la vraie vie.

"Oui, Seigneur Roi, donne-moi de voir mes péchés et de ne pas juger mon frère, car tu es béni dans les siècles des siècles. Amen."

La demande ultime, qui clôt la prière sur une bénédiction, rappelle les conditions de l'amour : "voir ses péchés" et "ne pas juger". "Voir ses péchés" fait entrer dans l'injonction première de l'Évangile : "Repentez-vous, car le Royaume de Dieu est proche". L'homme prend la mesure de sa séparation et de son orgueil. Il s'ouvre à la joie du Royaume. Il n'a d'autre espace pour exister, désormais, que la miséricorde de Dieu. "Il est plus grand de voir ses péchés que de ressusciter les morts", disent les Pères neptiques. Au vrai, voir ses péchés, c'est entrer dans la résurrection des morts. Par là on devient celui qui est capable d'accueillir l'autre

comme un frère, sans le juger. Je dois tout à Dieu - pour paraphraser une demande du Notre Père - et l'autre ne me doit rien : tout est grâce, lui-même est grâce, il est mon frère, je ne juge pas, je suis jugé, et la croix est le "jugement du jugement^[88]", et le Seigneur est "béni dans les siècles des siècles".

La prière de saint Ephrem résume le jeûne : qui n'est pas seulement de la nourriture du corps mais aussi des images (et ce n'est pas facile dans notre "civilisation du spectacle"), des passions, du désir de dominer et de juger les autres. A travers cette sobriété de tout l'être, par laquelle l'homme apprend à vivre non d'abord des nourritures de l'immanence (physiques, mais aussi psychiques) mais "de toute parole qui sort de la bouche de Dieu", ce n'est pas un masochisme morbide qui s'instaure, mais une royale liberté : "Sois roi dans ton cœur, règne avec hauteur mais humilité, commandant au rire : Va !, et il va; aux doux pleurs : Venez !, et ils viennent; et au corps, serviteur et non plus tyran : Fais cela, et il le fait^[89]."

La "vigilance" et la "tendresse"

L'oubli est le géant du péché^[90], disent volontiers les Pères neptiques. Oubli : dureté du cœur, nous venons de le voir, lourdeur opaque du cœur. L'homme, si souvent, vit comme un automate, dans une temporalité sans présent où l'avenir ne cesse de sombrer dans le passé. L'homme ne sait pas que Dieu existe, qu'il vient à lui et qu'il l'aime. Il ne sait pas que dans le pardon et la lumière de Dieu, tout existe pour toujours.

La mémoire de la mort disloque cette zone apparemment claire, bien balisée, que l'homme découpe à la surface de l'existence. Le renversement de la mémoire de la mort en mémoire de Dieu déclanche l'éveil, comme celui de Jacob visité par le songe (et nous, le Christ est notre échelle, à jamais) : "Certainement le Seigneur est en ce lieu, et moi je ne le savais pas. Il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! C'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte des deux" (Gen. 28,16-17). L'éveil est eschatologique : le Christ est l'Échelle, il est l'instant ultime, le jugement et le "jugement du jugement", l'universelle transfiguration. L'éveil, c'est la

veille des vierges sages. Non qu'elles soient plus vertueuses que les autres, note saint Séraphim de Sarov, car les autres aussi avaient su préserver leur intégrité. Mais leur lampe est garnie d'huile, et l'huile, c'est la grâce frémissante de l'Esprit répondant à la foi et l'humilité^[91].

Nicolas Cabasilas^[92], qui écrit pour des laïcs pris par les occupations du siècle, leur demande seulement de se rappeler, à temps et à contre-temps, que Dieu nous aime d'amour fou - *manikos éros*. Vous allez, vous venez, vous travaillez, vous parlez, que cette pensée soudain vous ébranle : Dieu vous aime, il vous aime tellement qu'il est sorti pour vous de son impassibilité, jusqu'à mourir d'amour pour vous. Il a voulu pour vous devenir celui qui donne sa vie pour ses amis, lui l'inaccessible. "Il descend, il recherche l'esclave qu'il aime ; Lui, le riche, se porte vers notre pauvreté. Il se présente lui-même, déclare son amour et prie qu'on le paie de retour... Repoussé, il ne se formalise pas, il attend patiemment comme un vrai amant^[93]." Mendiant d'amour, voleur d'amour qui vient la nuit, qui vient dans ma nuit. Le *fiat* de la Vierge lui a permis de reprendre par l'intérieur sa création, il nous attend dans l'abîme du cœur, il frappe à la porte de notre conscience à partir de ce cœur, à partir du plus profond de nous. Car il est devenu notre *alter ego*, dit Cabasilas^[94]. Et il ne nous demande même pas, d'abord, de l'aimer, mais de comprendre combien lui nous aime. Alors nous nous éveillons.

Nepsis : c'est l'éveil, la veille, la vigilance. Au sens le plus large, car notre existence tout entière est torpeur, mais aussi au sens le plus précis, que nous rappelle la symbolique liturgique du jour et de la nuit, de la lumière et des ténèbres, de la lumière qui brille désormais dans les ténèbres. Le "neptique" pratique la "garde du cœur" : il maintient ouverte la voie entre la conscience et le sanctuaire intérieur, le soleil secret que les nuages des "passions" tentent sans cesse de recouvrir. Il traverse " l'océan fétide qui nous sépare de notre paradis intérieur^[95] ".

La conscience, armée du Nom de Jésus, doit scruter attentivement les *logismoi* - le mot vient de l'Évangile -, c'est-à-dire les pensées comme pulsions germinatives qui voudraient ternir le cœur. Ou la pensée est bonne, créatrice, et il faut la renforcer en la revêtant de la bénédiction du

Nom, ou la pensée est le germe d'une obsession, d'une passion, et alors il faut l'écraser contre le rocher, comme les enfants de Babylone, et le rocher c'est le Nom. En ayant soin de désinvestir la force vitale qu'elle mobilisait, pour la pacifier et la transformer. Pendant la lutte contre l'obsession naissante, l'invocation doit s'accélérer, jusqu'à ce que vienne la paix.

La nuit est particulièrement propice à cet exercice de discernement^[96] et de métamorphose, aspect fondamental de la *nepsis* : à la fois parce qu'elle est silence et recueillement, mais aussi parce qu'elle est ténèbre. Le moine va à la nuit comme il va au désert, pour affronter les puissances déifuges, pour faire rayonner dans l'infraconscient non seulement individuel mais pan-humain et cosmique la lumière du supra-conscient. Il importe de pénétrer ce bloc de nuit et de désert que nous portons en nous. Le sommeil doit être modéré, parfois transpercé par l'office de minuit, parfois supprimé par une longue vigile. Il faut tenter de s'endormir en invoquant le Nom divino-humain, pour que la prière pénètre le sommeil lui-même. "Prière en une seule parole, tu dois être présente à notre coucher comme à notre réveil^[97]."

Pour les laïcs, pour ceux qui sont faibles, Cabasilas recommande de confier la garde du cœur au sang eucharistique^[98]. Autant un grand moine pourrait (comme le fit Marie l'Égyptienne) ne communier qu'une fois, après toute une vie de préparation, en recevant alors, dans une entière conscience, la communion comme une foudre déifiante, autant les faibles, dit Cabasilas, doivent communier souvent. C'est alors le sang eucharistique lui-même qui gardera leur cœur, et Cabasilas ne recommande rien d'autre que de brèves méditations où nous prenons conscience de l' "amour fou" de Dieu pour nous.

Ici, dans cette mémoire de la mort devenant mémoire de Dieu se place le mystère des larmes, le charisme des larmes. La civilisation occidentale est devenue une civilisation où l'on ne pleure plus. C'est pourquoi on se met, dans l'art comme dans la rue, à crier aveuglément. Comme si les jeunes voulaient libérer en eux le gémissement de l'Esprit, et ne savaient comment s'y prendre... Or, quand l'homme reçoit le don des larmes, c'est

l'Esprit qui pleure doucement en lui, dit Syméon Métaphraste commentant Macaire le Grand. Les larmes spirituelles sont une eau baptismale où se dissout la dureté du cœur. Quand il pleure, le spirituel redevient comme les eaux originelles offertes au souffle de l'Esprit.

Les larmes sont d'abord larmes de pénitence, elles naissent "d'une très profonde humilité^[99]". Ce sont les larmes de la mémoire de la mort, du péché compris dans toute sa profondeur, dans ses ramifications et ses enchaînements insoupçonnés. Mais peu à peu, par la mémoire de Dieu, les larmes de repentir deviennent larmes de gratitude, d'émerveillement et de joie. "La source des larmes après le baptême est quelque chose de plus grand que le baptême^[100]", disait saint Jean Climaque. "Celui qui s'est revêtu des larmes comme d'un vêtement de noces, celui-là a connu le bienheureux sourire de l'âme^[101]" : sourire à travers les larmes, symbole de résurrection. Et les larmes charismatiques, qui coulent doucement, sans contraction du visage, ont déjà quelque chose d'une matérialité transfigurée.

Le chant des larmes est une des clés de l'art liturgique orthodoxe : déjà sensible dans le monachisme byzantin, il se manifeste tout particulièrement dans l'orthodoxie de langue arabe, dont le chant nasille un peu - c'est la voix des larmes.

De même, cette "douloureuse joie", cette "bienheureuse affliction" est probablement une des clés de l'iconographie orthodoxe - dont le chef-d'œuvre est peut-être la "Vierge de tendresse".

Tendresse, *katanyxis*, *oumilénié*, autre mot décisif du vocabulaire hésychaste. Les larmes sont des "larmes de douceur^[102]". Le contraire de la *skléro-kardia*, c'est "la tendresse divine du cœur^[103]". Toute la force de passion de l'ascète, désinvestie "des passions", crucifiée par la "mémoire de la mort", purifiée et illuminée par les larmes charismatiques, devient une immense tendresse paternelle-maternelle, une capacité d'accueillir sans juger, en percevant toujours, au-delà du péché, le mystère irréductible de la personne. Charisme de la "sympathie", qui enveloppe l'autre d'une joie de résurrection, et lui fait comprendre qu'il est aimé. Charisme de féminité spirituelle à l'image de la Mère, "capacité d'enfanter

Dieu dans les âmes dévastées", comme disait Paul Evdokimov^[104].

Une unification excentrée

Il n'est pas juste de séparer les deux étapes suivantes - dont l'état métanique constitue l'indispensable soubassement -, celle de l'unification de la conscience et du cœur, et celle de la transfiguration dans la lumière divine. L'unification, en effet, n'est pas pour elle-même, elle est extatique ; c'est parce que l'homme sort de lui-même, de sa nature, pour s'unir à Dieu qu'il peut pacifier et réunifier cette nature. L'approfondissement dans l'existence, l'éveil progressif du "cœur conscient" où se transfigurent à la fois l'intelligence et la force vitale de l'homme, l'expérience simultanée de la consubstantialité de tous les hommes, "membres les uns des autres" en Christ, tout contribue, dans le dynamisme qui va de la foi à l'amour par l'espérance, à réaliser peu à peu une unification excentrée.

Excentrée, car l'homme se rassemble dans son cœur qui, lui-même, n'est que le lieu de transparence à une lumière incréée, c'est-à-dire dont la source est toujours au-delà. Excentrée, car l'homme assume la nature humaine réunifiée en Christ dans la mesure où, par un auto-transcendement personnel, il adhère de toute sa foi à la personne du Christ. Cette trans-cendance de l'homme dans l'inconnaissance répond mystérieusement à la trans-cendance du Dieu vivant dans la kénose. Les énergies divines unifiantes sont le contenu d'une rencontre.

La "prière de Jésus" peut revêtir des formes "techniques", psychosomatiques, pour favoriser cette unification de l'esprit et du cœur. Des indications assez précises se trouvent dans les textes des XIII^e et XIV^e siècles, lorsque s'est produit, dans le monde byzantin, un puissant renouveau de l'hésychasme. Le recours à l'écrit prouve que les maîtres avaient disparu, ou presque, et aussi que l'hésychasme n'est pas un ésotérisme (avec ses lignées ininterrompues de maîtres à disciples, comme dans le soufisme), mais la réalisation consciente du mystère chrétien, toujours susceptible de renaître de la vie sacramentelle et de la pénétration spirituelle des Écritures. Nil Sorsky, au XVI^e siècle, le starets Silouane au XX^e, renvoient l'apprenti, s'il ne trouve pas de maître, à la

méditation de la Bible et des Pères, à une profonde vie sacramentelle, au respect des "commandements du Christ", enfin aux conseils de tout confesseur de bonne volonté, même s'il n'entend rien à la "méthode" : si l'on se remet à lui dans la confiance et l'humilité, Dieu lui-même nous guidera par son intermédiaire.

A la fin du XIII^e siècle et durant le XIV^e siècle, dans une période fort troublée, bien des choses ont été ainsi confiées à l'écrit : il s'agit des textes de Nicéphore le Solitaire (qui constituent une petite Philocalie dans la grande), de l'auteur anonyme de la "Méthode", de saint Grégoire Palamas, de saint Grégoire le Sinaïte, de Calliste et Ignace Xanthopouloï. Le dossier d'extraits concernant les techniques de la prière a donc été établi par M. Jean Gouillard qui l'a complété par certaines indications de saint Nicodème l'Hagiorite.

Au lever, et surtout au coucher du soleil, disent ces textes, il importe, pour prier, de s'enfermer "dans une cellule tranquille et obscure^[105]", "à l'écart dans un coin^[106]". Alors que, pour les commençants, la prière de Jésus se dit debout, avec et sans prosternations, il est recommandé ici de s'asseoir sur un siège bas et de s'incliner en comprimant la poitrine, soit simplement en appuyant le menton sur elle, soit en se courbant à l'extrême, dans un mouvement "circulaire" du corps, la tête tendant vers les genoux, non sans une "douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque^[107]". Si l'on se contente de se pencher en appuyant menton ou barbe sur la poitrine, c'est le regard qui bouclera le cercle en se fixant soit sur la poitrine elle-même, soit "sur le centre du ventre, c'est-à-dire sur le nombril^[108]".

Ces postures ont un sens où s'exprime la réalité symbolique, voire sacramentelle, du corps. Elles manifestent, et donc favorisent, la concentration de tout le composé humain sur le cœur, dans un mouvement qui, parce qu'il est malaisé (à la différence de l'aisance souveraine recherchée par le yoga), n'est pas de maîtrise mais d'offrande. "Ainsi, note Nicodème l'Hagiorite, l'homme offre à Dieu toute la nature sensible et intellectuelle, dont il est le lien et la synthèse^[109]." Les hésychastes se réfèrent à ce propos au "mouvement circulaire de l'âme"

dont parle Denys dans les Noms divins : "Le mouvement circulaire de l'âme, c'est son entrée en elle-même par le détachement des objets extérieurs et l'enroulement unifiant de ses puissances^[110]."

De même la fixation du regard sur le nombril, c'est-à-dire sur le centre vital de l'homme (toute une étude s'imposerait ici pour savoir si l'on peut avancer une comparaison avec le *hara* japonais) n'est pas une simple commodité de concentration, mais signifie que toute la force vitale de l'homme, se métamorphosant dans le "cœur conscient", doit elle aussi de venir offrande. Dieu peut ainsi faire sienne, dit saint Grégoire Palamas, la "partie concupiscible" de l'âme, il peut "ramener le désir à son origine", c'est-à-dire à l'éros pour Dieu dont parlent si profondément saint Jean Climaque, et l'Apocalypse, qui lance son appel à l' "homme de désir".

Ainsi le corps lui aussi "s'attache" à Dieu "par la force même de ce désir". "Ceux qui s'attachent aux plaisirs sensibles de la corruption épuisent dans la chair toute la puissance de désir de leur âme et deviennent ainsi tout entiers chair. L'Esprit ne saurait demeurer en eux. Au contraire, ceux qui élèvent leur esprit à Dieu et établissent leur âme dans l'amour de Dieu, leur chair transformée partage l'essor de l'esprit et se joint à lui dans la communion divine. Elle devient, elle aussi, le domaine et la maison de Dieu^[111]." Cette transfiguration de l'éros dans l'agapè est une constante de cette tradition : "Que l'éros physique soit pour toi un modèle dans ton désir de Dieu", écrivait saint Jean Climaque^[112], qui disait encore : "Heureux celui qui n'a pas une passion moins violente pour Dieu que celle de l'amant pour sa bien-aimée^[113]."

Dans cette posture, il importe de "recueillir son esprit" et de le "faire descendre", de le "pousser" dans le cœur en utilisant le mouvement de l'inspiration^[114]. L'enroulement du corps permet de "comprimer^[115]" la respiration. On "retient son souffle^[116]" le plus longtemps possible en prononçant les mots de la prière. Puis on expulse l'air, "lèvres fermées^[117]". Ceci au début. L'esprit, attiré par la position inconfortable du corps, "se recueille ainsi plus facilement^[118]", le cœur, gêné par la rétention respiratoire, est plus facile à "trouver". Ensuite, "le va-et-vient du souffle se fait plus lent^[119]". L'invocation n'est plus prononcée par les lèvres,

même presque en silence, mais se réalise d'une manière purement intérieure. "Un jour vient où l'esprit, entraîné, a fait des progrès et reçoit puissance de l'Esprit pour prier totalement et intensément : alors, il n'a plus besoin de la parole^[120]."

Une fois l'esprit "descendu" dans le cœur, il ne doit avoir "d'autre occupation que le cri de 'Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi^[121] ". La formule employée sera - mais sans que le changement soit trop fréquent "car les plantes trop transplantées ne prennent plus" - tantôt 'Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi', et tantôt 'Fils de Dieu, aie pitié de moi' ^[122]. Lorsque le spirituel "aura progressé dans l'amour par l'expérience" et qu'il aura obtenu, par grâce, l'évidence de la miséricorde divine, il abandonnera le 'aie pitié de moi' pour se concentrer sur les paroles 'Seigneur Jésus- Christ, Fils de Dieu', qui "dirigent l'esprit immatériellement vers celui qu'elles nomment^[123] ". Les "avancés" et les "parfaits" se contenteront de la seule invocation du Nom de Jésus^[124].

La prière doit être dite "de tout son amour^[125] " et de toute son intelligence, en s'appliquant au sens des paroles^[126]. Elles écarte la poussière des images mentales qui ternit le "miroir" du cœur^[127]. Le cœur ainsi purifié "se voit lui-même entièrement lumineux^[128] ", "il s'élève dans l'amour et le désir de Dieu^[129] ", il se découvre empli de la "lumière thaborique" qui rayonne du Christ transfiguré, il devient ce paisible "miroir de Dieu" où s'imprime la "photophanie" du Christ^[130] et, en elle, la vérité des êtres et des choses.

Il faut tenir compte toutefois du fait que l'occidental d'aujourd'hui diffère beaucoup du type d'homme pour lequel ont été écrits ces textes. L'homme des anciennes civilisations disposait d'une solide assise vitale. Il était enraciné dans le silence et dans la lenteur. Il connaissait la fatigue profonde qui, à sa manière, purifie et renouvelle. Il était proche des êtres et des choses. L'homme d'aujourd'hui, celui de la civilisation urbaine et industrielle, vit beaucoup plus à la surface de lui-même. Il est habité de bruits et d'images hâtives. Il est épuisé nerveusement mais connaît rarement la grande et bonne fatigue du corps. Il est seul dans la foule, et il a perdu le contact des choses, des vraies matières. Il s'étourdit de

nourriture et d'impressions. Pour briser la carapace de l'artificiel et du mécanique, il ne lui reste que l'érotisme. Mais celui-ci aussi devient artificiel et mécanique.

C'est pourquoi il faut transcrire ici quelques lignes pertinentes de Paul Evdokimov : "Dans les conditions de la vie moderne, sous le poids du surmenage et de l'usure nerveuse, la sensibilité change. La médecine protège et prolonge la vie, mais, en même temps, diminue la résistance à la souffrance et aux privations. L'ascèse chrétienne n'est qu'une méthode au service de la vie, elle cherchera donc à s'adapter aux besoins nouveaux. La Thébaïde héroïque imposait des jeûnes extrêmes et des contraintes; le combat aujourd'hui se déplace. L'homme n'a pas besoin d'un dolorisme supplémentaire qui risquerait de le briser inutilement. La mortification consistera dans la libération de tout besoin de dopping : vitesse, bruit, excitants, alcools de toutes sortes. L'ascèse sera plutôt le repos imposé, la discipline de calme et de silence, périodique et régulier, où l'homme retrouve la faculté de s'arrêter pour la prière et la contemplation, même au cœur de tous les bruits du monde. Le jeûne sera le renoncement au superflu, le partage avec les pauvres, un équilibre souriant^[131]."

Dans ce contexte, certains des spirituels orthodoxes les plus expérimentés d'aujourd'hui déconseillent de "faire descendre" la prière dans le cœur d'une manière volontariste. On risque ainsi de fausser son équilibre nerveux, et de perdre irrémédiablement la possibilité de "trouver son cœur". Qu'on se contente donc d'utiliser le rythme de la respiration et de prier, quand on le peut, "de tout son cœur", au sens français de cette expression. Un jour, peut-être, Dieu, par sa grâce, fera descendre la prière dans le cœur : mais il faut s'en remettre entièrement à lui, ne pas se crispier, ne pas vouloir. L'homme d'Occident, dit Heidegger, est caractérisé par "la volonté de volonté". Il lui faut d'abord apprendre à s'abandonner et tel est bien le sens profond de la "prière de Jésus".

Nicolas Cabasilas, qui écrivait pour des laïcs, pour les habitants d'une grande ville, nous est ici d'un grand secours. Il ne faut pas, dit-il, vouloir aimer Dieu mais savoir humblement qu'il nous aime. Il ne faut pas vouloir garder son cœur, mais le confier au sang eucharistique. Il faut

partir du centre, et le centre, c'est le Christ, cœur de l'Église, *alter ego* de chaque fidèle. L'amour répond à l'amour, les forces du cœur irradié par la présence du Seigneur se libèrent. Il s'agit moins de creuser l'écorce de l'existence pour trouver le lieu du cœur que de laisser rayonner le soleil du cœur dont le rayonnement modifiera peu à peu, du dedans, l'écorce de l'existence.

Nous savons bien aujourd'hui qu'un défaut, un vice combattu à la surface de la *psyché* s'enfouit mais ne se guérit pas. On devient continent, mais on aime les nourritures sucrées et l'on a des susceptibilités de vieille fille. On triomphe de tout vice apparent, mais l'on vampirise les âmes sous prétexte de les guider.

Le Christ, dans l'Évangile, part toujours du centre, s'adresse directement à la personne, provoque le retournement du cœur. La *métanoia*, au grand sens du terme, c'est bien cela : retourner son cœur, laisser le Seigneur l'emplir de lumière. L'ascèse, ensuite, consistera à écarter peu à peu les obstacles qui font écran à la lumière.

Quand le futur saint Dorothee est entré au monastère, il a voulu tout de suite pratiquer les vertus les plus abruptes et la prière perpétuelle. Son père spirituel, le vieillard reclus Barsanuphe, lui a demandé au contraire de construire un petit hôpital et de s'y dévouer aux malades. Plus tard, Dorothee se plaignant d'obsessions charnelles, Barsanuphe, dans un "contrat" resté fameux dans l'histoire de la paternité spirituelle, lui demande de ne point s'en préoccuper, il prenait tout cela sur lui. Far contre Dorothee s'engageait, sur des points précis, à une attitude de confiance, d'humilité, de charité^[132]. Il partait du centre, il laissait rayonner le soleil intérieur. Peu à peu, ses tentations ont disparu d'elles-mêmes.

La "prière de Jésus" peut beaucoup nous aider à cette reconstitution d'une assise vitale sous le soleil du cœur.

Les vieux moines disent qu'il ne faut pas redouter les moments de "plérophorie", de plénitude ressentie dans le corps même. Ils enseignent, dans la perspective de la résurrection, un usage non-passionnel de la joie d'être. Il demandent de "circonscrire l'incorporel dans le corporel^[133] ",

jusqu'à vivre avec gratitude une humble et grave sensation. Marcher, respirer, se nourrir, toucher l'écorce d'un arbre, tout peut devenir célébration. "Le nom de Jésus devient une espèce de clé qui ouvre le monde, un instrument d'offrande secrète, une apposition du sceau divin sur tout ce qui existe. L'invocation du nom de Jésus est une méthode de transfiguration de l'univers^[134]."

Il est bien qu'un exercice de détente, de prise de conscience du corps, s'achève non par une euphorie immanente - ou par le sommeil - mais par l'invocation. Plus l'homme se pacifie et s'intériorise, plus il doit prier dans l'humilité et la confiance, en "esprit d'enfance", tendu vers une rencontre, en Christ, du Dieu Père, "*abba*, Père", comme s'il priait pour la première fois. Cette attitude seule peut permettre d'utiliser discrètement certaines techniques asiatiques de concentration, tellement à la mode aujourd'hui.

Il est bien que l'invocation soit présente dans l'amitié et dans l'amour. Quant à son rayonnement nécessaire dans les relations sociales et les rythmes de travail, ce pourrait être la mesure, le critère d'une action persévérante et créatrice des chrétiens dans la société.

Simultanément, mais peu à peu, intervient la troisième étape, celle de la participation à la lumière incréée dans la communion au Seigneur Jésus, communion trinitaire, nous l'avons dit, car, dans l'intériorité de l'Esprit, elle nous mène vers "le sein du Père". Grégoire le Sinaïte dit que la prière commence à jaillir dans le cœur comme les étincelles d'un feu joyeux : la lumière incréée se manifeste d'abord par des touches de feu d'une indicible douceur. Puis, dit le même Grégoire, dans le cœur devenu conscient la prière "opère comme une lumière de bonne odeur^[135]". Il ne s'agit pas tellement d'extases et de visions. Les exaltations mystiques des débutants doivent être rapidement dépassées, car elles pourraient être source de complaisance et d'orgueil. Le Seigneur alors se retire, pour que l'homme connaisse l'ultime dépouillement à partir duquel il sera déifié, mais par pure grâce.

Les grands spirituels demandent de se méfier des visions, car Satan peut se déguiser en ange de lumière. La liturgie, la psalmodie, les icônes surtout sont là pour faire entrer l'ascète, au-delà de tout fantasme, dans

une sobre et bien réelle communion. Les critères du cheminement juste sont la paix, la douceur, l'humilité et non l'exaltation qui laisse l'âme troublée, et surtout la capacité d'aimer ses ennemis, selon l'injonction évangélique. Certes les plus grands - les plus humbles -, ceux qui ont atteint le stade de la prière ininterrompue que j'évoquerai tout à l'heure, ont, par surcroît, traversé les mondes angéliques, pénétré jusqu'au trône de Dieu (le cœur embrasé s'identifie ici au char d'Élie, comme dans la mystique juive), perçu les fondements du monde créé et les aboutissements de l'histoire, été visités par la Mère de Dieu et les saints. Mais l'aboutissement normal de cette ascèse, c'est, à partir du cœur, la transfiguration de tout l'être (y compris le corps), la transfiguration du quotidien par une lumière qui est aussi un feu et qui n'est pas une émanation anonyme mais le rayonnement même du Ressuscité, la présence secrète de l'Esprit, la transformation de la transcendance inaccessible en paternité aimante. La vision, l'audition, l'intelligence, l'amour, tout se rassemble dans une unique "sensation de Dieu" : tout est lumière, mais cette lumière est incréée, c'est-à-dire renvoie à une source à la fois inaccessible par essence et participable par grâce. Tout est lumière, mais cette lumière est le contenu d'une rencontre, d'une communion.

L'homme entre alors dans un rythme inépuisable d'enstase-extase. Saint Grégoire de Nysse, à partir d'un participe paulinien ("tendu vers") a formé ici le terme d'*épectase* où *épi* désigne l'*en-stase*^[136], l'infinie proximité de Dieu, qui tout entier se rend participable, tandis que *ek* désigne l'ex-stase, la tension aimante vers ce Dieu dont la distance ne s'abolit pas, "celui qu'on cherche toujours" dans l'inconnaissance de la foi, car tout entier il reste inaccessible^[137].

Cette distance sans cesse comblée en Christ, sans cesse rouverte vers l'abîme du Père, cette distance-participation constitue le lieu même de l'Esprit; elle s'inscrit et nous inscrit dans le mystère de la Trinité. L'âme en voie de déification, le cœur conscient qui s'embrase et s'envole avec les ailes de la colombe devient, pour reprendre une expression de Jean Daniélou^[138], un univers spirituel en expansion. Et ce qui est vrai de la relation avec Dieu le devient de la relation avec le prochain comme de l'émerveillement devant la plus humble chose. L'ascèse neptique nous fait

définitivement comprendre que le christianisme n'est pas une idéologie, qu'il n'est pas un savoir absolu, mais l'inconnaissance aimante de la foi et de la diaconie. Plus je connais Dieu, et plus il me devient merveilleusement inconnu. Plus je connais le prochain et plus je le rencontre avec l'étonnement de la première fois. Plus je connais la création de Dieu et plus je suis saisi par son mystère (il y aurait là, je crois, le germe d'une nouvelle logique scientifique, montrant que c'est l'irréductibilité du mystère qui suscite le dynamisme de la recherche).

La vie éternelle commence ainsi dès ici-bas. On va "de commencement en commencement, par des commencements qui n'ont jamais de fin", comme dit Grégoire de Nysse^[139]. Il ne s'agit pas de "sortir du temps", comme dans la mystique de l'Inde, ou d'abolir le temps comme dans le *nirvana* bouddhique, mais d'accéder à une *temporalité proprement ecclésiale, chalcédonienne*, où le temps et l'éternité s'unissent "sans séparation ni confusion". Le rythme de cette temporalité est celui de la mort-résurrection, de la croix pascal. Il introduit dans les situations de mort de notre existence - jusqu'à l'ultime agonie - l'expérience qui se concentre dans celle du martyr. Les martyrs, dans l'histoire de l'Église, ont été les premiers vénérés comme des saints. Un martyr n'est pas simplement, comme on le croit trop souvent, quelqu'un qui donne sa vie pour ses idées. Un martyr est celui qui, dans l'horreur de la torture et de la mort, s'abandonne humblement au Crucifié-Ressuscité et par là se trouve rempli de la joie de la résurrection. "Moulu par la dent des bêtes", il devient "pain eucharistique", comme disait Ignace le Théophore^[140]. De même le moine, dans la tradition ancienne, est à la fois "stavrophore" et "pneumatophore", porteur de la croix et porteur de l'Esprit, celui qui "donne son sang et reçoit l'Esprit", par là même "un ressuscité", capable de connaître jusque dans son corps une plénitude ineffable.

Cette temporalité fait affleurer de grandes nappes de paix et de lumière dans la densité des êtres et des choses, dans la monotonie des tâches quotidiennes. L'enstase-extase dans la rencontre de l'autre y devient service, amour actif et inventif.

Cette temporalité, enfin, a saveur de silence. Non pas le mauvais silence

du vide et du désespoir, le silence glacé des esseulés, mais le silence plein, le silence divin, ce "langage du monde à venir", comme disait Isaac le Syrien^[141]. L'invocation doit alors s'ouvrir sur le silence. D'abord par de brefs moments de silence intercalés entre les appels. Puis par une sorte de planement intérieur, dans l'azur du cœur conscient, selon une pénétration de l'intériorité "pneumatique" du Nom de Jésus. Car le silence repose dans le Nom comme l'Esprit, de toute éternité, repose dans le Verbe, comme il constitue l'onction messianique, christique, du Verbe incarné. Et quand l'Esprit est présent, il ne faut plus prier, mais se taire en lui, pour reprendre, par exemple, l'enseignement de saint Séraphim de Sarov^[142].

On dit toujours que la musique liturgique, dans l'Église orthodoxe, est au service de la parole. Mais elle est aussi au service du silence, elle ouvre la parole sur un en-dedans de silence. Il en est de même pour le grégorien.

La "prière de Jésus" fait du cœur de chacun une cellule monastique où il est "seul avec le Seul", dans le silence. L'ascète neptique apprend à se taire. Mais le silence chrétien est inséparable d'une parole renouvelée. A un moment donné, le silencieux, l'hésychaste, reçoit le charisme de la parole de vie : qui va du cœur au cœur, parole-semence.

Une des fresques les plus remarquables de l'Athos représente un moine crucifié, mais de qui jaillissent des flammes. Ceux qui sont comme lui sont des "hommes apostoliques", qui parlent de ce qu'ils expérimentent, et leur parole est puissante, de toute la puissance de l'Esprit. Les autres, et c'est ce que je tente ici, se contentent, en s'effaçant, de présenter leur témoignage. Ils essaient d'être, par la parole ou par la plume, ce qu'est, par le pinceau, un peintre d'icônes.

La prière ininterrompue

Chez quelques grands spirituels (peu nombreux mais non exceptionnels), la "prière de Jésus" devient "spontanée", "ininterrompue". L'invocation s'identifie aux battements du cœur. C'est le rythme même de la vie, la respiration, la pulsation du cœur, qui prie en

eux, ou plutôt qui, dans la perspective de l'originel et de l'ultime, se reconnaît prière. Cela, je le répète, et surtout aujourd'hui, il ne faut pas le vouloir, il faut le découvrir dans un humble abandon, dans une entière confiance, par grâce.

"Lorsque l'Esprit établit sa demeure dans un homme, celui-ci ne peut plus s'arrêter de prier, car l'Esprit ne cesse de prier en lui. Qu'il dorme ou qu'il veille, la prière ne se sépare pas de son âme. Tandis qu'il boit, qu'il mange, qu'il est couché, qu'il se livre au travail, le parfum de la prière s'exhale de son âme. Désormais il ne prie plus à des moments déterminés, mais en tout temps. Les mouvements de l'intelligence purifiée sont des voix muettes qui chantent, dans le secret, une psalmodie à l'invisible", dit saint Isaac le Syrien^[143]. Et le Pèlerin russe nous confie : "Je m'habituai si bien à la prière du cœur que je la pratiquais sans cesse et, à la fin, je sentis qu'elle se faisait d'elle-même, sans aucune activité de ma part; elle jaillissait dans mon esprit et dans mon cœur non seulement en état de veille mais pendant le sommeil, et ne s'interrompt plus une seconde^[144]."

De fait, les progrès vers la prière ininterrompue s'inscrivent clairement dans notre rapport au sommeil. Le sommeil profond est une sorte d'état mystique, mais inconscient. C'est pourquoi il faut s'endormir en se remettant aux mains de Dieu, avec confiance.

La première étape consiste à éviter toute gourmandise de sommeil et à pratiquer, d'une manière ou d'une autre (j'ai déjà évoqué l'office de minuit des moines), une veille réelle mais brève, saisie par l'office dans sa portée symbolique.

La seconde étape consiste à faire pénétrer l'invocation dans le sommeil en disant la "prière de Jésus" au moment de l'endormissement. "Prière en une seule parole, tu dois être présente à notre coucher comme à notre réveil^[145]." Simultanément, il importe de noter ses rêves, non pour s'y attarder, mais pour les communiquer à son père spirituel. Ainsi peu à peu protège-t-on le sommeil des fantasmes diaboliques qui traversent l'infraconscient.

A la troisième étape, le sommeil, abrégé, mais encore durable, devient

poreux au supraconscient. "Moi je dors, c'est un besoin de la nature. Mais mon cœur veille par amour fou^[146]." L'homme communique avec Dieu par les visions du sommeil, qui ne relèvent plus de l'imaginaire individuel ou collectif, mais de l'"imaginal", au sens que donne à ce mot Henri Corbin. La Bible est pleine de songes que la Septante nomme "extases". Dans les vieux pays orthodoxes, de tels songes, qui comportent un élément de révélation et de prophétie, sont relativement courants. Le patriarche Athénagoras me disait qu'il avait pris toutes ses grandes décisions après de tels songes. Ainsi, avant sa proposition de rencontrer Paul VI à Jérusalem, il avait vu un calice sur une montagne : lui et le pape escaladaient celle-ci par des côtés opposés.

A la dernière étape, celle de la prière ininterrompue, le spirituel ne dort presque plus : l'état mystique inconscient du sommeil profond est devenu conscient chez lui. Il n'a plus besoin des visions du *mundus imaginalis* : il est devenu visionnaire du réel. C'est pourquoi il reçoit le charisme de sympathie et de discernement des esprits, pouvant accueillir des visiteurs et se faire tout à tous pendant dix ou douze heures d'affilée, comme le fait aujourd'hui même, à Londres, le métropolitain Antoine.

A l'acte de prière succède un état de prière. Et l'état de prière est la vraie nature de l'homme, elle est la vraie nature des êtres et des choses. Le monde est prière, célébration, jubilation, comme l'expriment admirablement les psaumes et le livre de Job. Mais cette prière muette a besoin de la bouche de l'homme pour retentir. C'est ce que certains Pères grecs appellent la "contemplation de la nature" : l'homme recueille les *logoi* des choses, leurs essences spirituelles, non pour se les approprier, mais pour les apporter à Dieu comme une offrande de la part de la création. Il voit les choses, structurées par le Verbe, animées par l'Esprit de vie et de beauté, tendre vers l'Origine paternelle, qui les accueille dans leur différence : "Car l'union, en écartant la séparation, n'a point porté atteinte à la différence", dit Maxime le Confesseur^[147].

La tension vers la Parousie assume ici le paradis du commencement. Le saint vit dans la familiarité des bêtes sauvages. Elles sentent, émanant de lui, le même parfum que celui d'Adam avant la chute, dit saint Isaac le

Syrien^[148]. Autour de lui, la peur et la violence n'existent plus. Un ermite de Patmos, mort il y a quelques années, donnait à boire aux vipères de petites coupes de lait et empêchait les garçons du pays de les tuer : "Ce sont des créatures de Dieu". Séraphim de Sarov se laissait dévorer par les moustiques, disant seulement avec le psaume à un ami qui voulait les chasser : "Que tout souffle loue le Seigneur !" ^[149]

Proche des animaux, dont il s'approprie la sagesse, dit saint Maxime, le spirituel est proche aussi des petits enfants qui reconnaissent en lui l'un des leurs. "Sa chair est comme la nôtre", disait une petite fille de saint Séraphim de Sarov.

"Tout ce qui m'entourait m'apparaissait sous un aspect de beauté, écrit le Pèlerin russe. Tout priait, tout chantait la gloire de Dieu. Je comprenais ainsi ce que la Philocalie appelle le langage de la création. Je voyais comment il est possible de converser avec les créatures de Dieu^[150].

L'homme devient alors le prêtre du monde. "L'âme se réfugie comme dans une église et un asile de paix dans la contemplation spirituelle de l'univers^[151]." L'homme y entre avec le Verbe et, avec lui et sous sa conduite, "il offre l'univers à Dieu, dans son intelligence, comme sur un autel^[152]." Cette attitude peut s'appliquer à la recherche scientifique. Le chercheur qui pratique la "prière de Jésus" cherche un principe d'explication qui ne dissolve pas le mystère des choses, qui respecte et révèle l'existence et l'être au lieu de les désintégrer^[153] ". Sa démarche n'est pas de désintégration, mais de réintégration spirituelle.

La prière de Jésus provoque dans le cœur une charité sans limites : "Qu'est-ce que le cœur charitable ?", demande Isaac le Syrien. Et voici sa réponse : "C'est un cœur qui brûle d'amour pour la création tout entière, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toutes les créatures... C'est pourquoi un tel homme ne cesse de prier... même pour les ennemis de la vérité, et pour ceux qui lui font du mal... Il prie même pour les serpents, mû par la pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'unissent à Dieu^[154]." Et du même : "Qu'est-ce que la connaissance ? - Le sens de la vie immortelle. - Et qu'est-ce que la vie immortelle ? - Tout sentir en Dieu. Car l'amour vient de la rencontre. La

connaissance reliée à Dieu unifie tous les désirs. Et pour le cœur qui la reçoit, elle est tout entière douceur débordant sur la terre. Car il n'est rien de semblable à la douceur de la connaissance de Dieu^[155]."

Peut-être l'hymne le plus prégnant à cette unification diverse du monde dans la lumière thaborique se trouve-t-il à la fin de la Philocalie grecque, dans le traité *Sur l'union divine et la vie contemplative*, de Calliste Cataphygiotôs. Citons au moins ces quelques lignes :

"Il n'est pas une chose dans l'univers qui ne témoigne du rayonnement (de la gloire) et ne porte comme un parfum de cet Un créateur... Donc dès lors que l'Un est appelé par toute chose, que toute chose tend vers l'Un, et que l'Un plus haut que le monde se révèle à l'intelligence à travers tous les êtres, il est nécessaire que l'intelligence soit conduite, guidée et menée vers l'Un plus haut que le monde. Elle y est forcée par la persuasion de tant d'êtres... De la recherche vient la vision et de la vision vient la vie, afin que l'intelligence exulte, s'illumine et se réjouisse, comme l'a dit David : 'En toi est la demeure de tous ceux qui se réjouissent' et : 'Dans ta lumière nous verrons la lumière'. Sinon,... comment aurait-il semé dans tous les êtres ce qui est à lui et par quoi, comme à travers des fenêtres, se révélant à l'intelligence, Il l'appelle à aller vers Lui, comblée de lumière^[156] ?"

Tout culmine dans l'amour véritable du prochain. Je pense à ce très beau texte d'un "fol en Christ" russe du début de notre siècle : "Sans la prière, toutes les vertus sont comme des arbres sans terre; la prière, c'est la terre qui permet à toutes les vertus de croître... Le disciple du Christ doit vivre uniquement par le Christ. Quand il aimera à ce point-là le Christ, il aimera forcément aussi toutes les créatures de Dieu. Les hommes croient qu'il faut d'abord aimer les hommes et ensuite aimer Dieu. Moi aussi, j'ai fait comme cela, mais cela ne sert de rien. Quand, au contraire, j'ai commencé d'aimer Dieu, dans cet amour de Dieu j'ai trouvé mon prochain. Et dans cet amour de Dieu, mes ennemis aussi sont devenus mes amis, des créatures divines^[157]."

Évagre écrivait : "Heureux le moine qui considère tout homme comme Dieu après Dieu. Heureux le moine qui regarde comme le sien propre

l'accomplissement du salut par les autres et le progrès de tous. Celui-là est moine qui, tout en se séparant de tous, devient uni à tous^[158]."

Et saint Isaac le Syrien : "Laisse-toi persécuter, mais toi, ne persécute pas. Laisse-toi offenser, mais toi, n'offense pas. Laisse-toi calomnier, mais toi, ne calomnie pas. Réjouis-toi avec ceux qui se réjouissent, pleure avec ceux qui pleurent, c'est le signe de la pureté... Sois l'ami de tous, mais, dans ton esprit, reste seul^[159]." Seul avec le Seul, qui est l'Amour et nous donne la force d'aimer. Et saint Isaac de préciser :

"Voici, mon frère, un commandement que je te donne : que la miséricorde l'emporte toujours dans ta balance, jusqu'au moment où tu sentiras en toi la miséricorde même que Dieu éprouve envers le monde^[160]."

"N'essaie pas de distinguer celui qui est digne de celui qui ne l'est point; que tous les hommes soient égaux à tes yeux, pour les aimer et les servir. Ainsi tu pourras amener au bien les indignes... Le Seigneur n'a-t-il pas partagé la table des publicains et des femmes de mauvaise vie, sans éloigner de lui les indignes... Ainsi tu accorderas les mêmes bienfaits, les mêmes honneurs à l'infidèle, à l'assassin; lui aussi est un frère pour toi puisqu'il participe à l'unique nature humaine^[161]."

"Quand l'homme reconnaît-il que son cœur a atteint la pureté ? Lorsqu'il considère tous les hommes comme bons, sans qu'aucun lui apparaisse impur ou souillé. Alors, en vérité, il est pur de cœur^[162]."

La Mère Marie (Skobtzoff), une moniale orthodoxe qui vivait en France dans l'entre-deux-guerres, a tenté de préciser l'ascèse de l'amour actif.

Cette ancienne révolutionnaire, à la vie violente et passionnée, était devenue un être de lumière. Elle lisait la Philocalie, mais dans la perspective de ses maîtres, les philosophes religieux russes, et d'abord Nicolas Berdiaev. Elle se dévouait aux exclus, aux plus déçus, et tout en parcourant la France, en chemin de fer, elle écrivait des poèmes ou brodait des icônes. Pendant la guerre, elle a sauvé bien des vies juives. Envoyée à Ravensbrück, rayonnant d'une manière inoubliable parmi ses compagnes, elle serait morte en prenant la place d'une autre sur le

chemin de la chambre à gaz.

Elle aimait à rappeler l'histoire d'un moine de l'Égypte ancienne qui, pour nourrir un affamé, n'avait pas hésité à vendre son évangile, son seul bien^[163].

Dans son étude sur *Le second commandement de l'Evangile*^[164], elle esquisse les grandes lignes d'une ascèse de la rencontre et de l'amour. Il faut éviter, dit-elle, de projeter son propre psychisme sur l'autre. Il faut comprendre l'autre dans un extrême dépouillement de soi, jusqu'à déceler en lui l'image de Dieu. Alors on découvre combien cette image peut être ternie, déformée par les puissances du mal. On voit le cœur de l'homme comme le lieu où le bien et le mal, Dieu et le diable, mènent une lutte incessante. Et l'on doit intervenir dans ce combat, non par la force extérieure, qui ne pourrait aboutir qu'à ce "cauchemar du mauvais bien", du bien imposé, que dénonçait Berdiaev, mais par la prière : "On peut (intervenir) si l'on met toute sa confiance en Dieu, si l'on se dépouille de tout désir intéressé, si, tel David, on arrache ses armes et on se jette dans le combat sans autre arme que le Nom du Seigneur^[165]." Alors le Nom, devenant Présence, nous inspire les paroles, les silences, les gestes indispensables.

A ceux qui atteignent cet "état de prière", tout est rendu "au centuple". Ils connaissent cette transfiguration de l'éros qu'ont cherchée si désespérément, ces dernières années, les tenants du freudo-marxisme ! Ils perçoivent avec une extraordinaire "plénitude" le mystère des êtres et des choses, la face cachée de la terre. Ils reçoivent des charismes de paternité spirituelle, de guérison et de prophétie. Cette paternité, comme celle de Dieu qu'elle manifeste, dépasse, en l'intégrant, la dualité sexuelle : saint Séraphim, renouvelant une antique indication monastique, disait au supérieur de Sarov : "Sois une mère pour tes moines^[166]".

L'esprit, uni au cœur, accède à une forme renouvelée d'intellection, à une pensée inséparable de la paix et de l'amour et portée par la prière (car désormais celle-ci ne s'interrompt plus pendant l'exercice de la pensée). La pratique de l'invocation du Nom de Jésus n'a rien, comme on le croit parfois, d'un anti-intellectualisme : elle crucifie *et* ressuscite

l'intelligence. "Le cœur dégagé des imaginations finit par produire en lui-même de saintes et mystérieuses pensées, comme on voit sur une mer étale bondir les poissons et pirouetter les dauphins^[167]."

Parfois se révèlent aux "spirituels" les mystères de l'origine et de la fin de l'humanité et de l'univers. Ils participent au passage de l'histoire dans le Royaume, à l'enfantement de la Jérusalem nouvelle. Ils prennent place dans la communion des "pêcheurs conscients", de ceux qui prient pour que tous soient sauvés. Si l'Église a condamné l'"apocatastase" origéniste comme certitude doctrinale et automatisme quasi-cyclique, elle a confié à ses plus grands spirituels le secret de la prière pour le salut universel.

La "prière de Jésus", prononcée "aie pitié de nous", nous rappelle qu'on ne se sauve pas seul, mais seulement dans la mesure où l'on devient une personne en communion qui n'est plus séparée de rien. Celui qui invoque le Nom devient l'ami de l'Époux, il prie pour que tous soient unis à l'Époux : "Il faut qu'il croisse et que je diminue." Il ne parle de l'enfer que pour lui-même, par une infinie humilité : c'est l'histoire du cordonnier d'Alexandrie faisant la leçon à saint Antoine en lui révélant qu'il prie pour que tous soient sauvés, lui seul méritant d'être perdu. C'est Syméon le Nouveau Théologien disant qu'il faut regarder tous ses compagnons comme saints et se tenir soi-même pour le seul pécheur "en se disant qu'au jour du jugement tous seront sauvés, moi seul je serai retranché^[168]".

Alors le Seigneur dit au starets Silouane : "Tiens ton esprit en enfer, et ne désespère pas^[169]."

L'espérance grandit par la prière : espérance du Jour ultime, sans déclin, où le vent de l'Esprit dissipera les cendres et manifestera le monde comme un "buisson ardent" dans le Christ. L'effondrement de l'illusion et de la mort n'iront pas sans épreuves majeures. "Alors quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé."

Achevé d'imprimer
sur les presses de
l'imprimerie Graphique de l'Ouest
Le Poiré-sur-Vie (Vendée)

Dépôt Légal : mars 2001

N° d'impression : 2209

Editions Monastiques
Abbaye de Bellefontaine
F 49122 Bégrolles-en-Mauges
Diffusion mondiale Brepols

Quatrième de couverture

Le pasteur Jacques Serr, au retour d'un voyage en Russie, a donné des conférences de retraite présentant la Prière de Jésus ou prière du cœur, de manière simple et claire, à des laïcs engagés dans les multiples tâches de leur vie familiale et professionnelle. En lien avec la vie liturgique et sacramentelle, une humble pratique quotidienne de cette prière peut conduire le croyant, par une transfiguration progressive de son cœur et de son corps, des êtres et des choses, jusqu'à l'anticipation du "monde à venir".

Plus approfondie, adressée à des moines et fruit d'une longue familiarité avec l'univers spirituel de l'Orient orthodoxe, la conférence d'Olivier Clément situe la Prière de Jésus dans son contexte historique et théologique, ecclésial et sacramentel, pénitentiel et ascétique. Au terme, l' "acte de prière" s'épanouit en "état de prière", en charité sans limite : un véritable amour pour Dieu et, dans cet amour de Dieu, l'amour véritable du prochain.

*

Au cœur de la tradition chrétienne, carrefour de rencontre entre les monachismes d'Orient et d'Occident, lieu d'un dialogue fécond entre la spiritualité des origines et ses expressions contemporaines, accueillant des auteurs de diverses traditions ecclésiales, les Editions Monastiques de l'Abbaye de Bellefontaine présentent des textes majeurs pour faire connaître aux chrétiens leurs racines profondes et leur fournir une source où désaltérer leur soif d'absolu.

Le pasteur Jacques SERR, au retour d'un voyage en Russie, a donné des conférences de retraite présentant la Prière de Jésus ou prière du cœur, de manière simple et claire, à des laïcs engagés dans les multiples tâches de leur vie familiale et professionnelle. En lien avec la vie liturgique et sacramentelle, une humble pratique quotidienne de cette prière peut conduire le croyant, par une transfiguration progressive de son cœur et de son corps, des êtres et des choses, jusqu'à l'anticipation du "monde à venir".

Plus approfondie, adressée à des moines et fruit d'une longue familiarité avec l'univers spirituel de l'Orient orthodoxe, la conférence d'Olivier CLÉMENT situe la Prière de Jésus dans son contexte historique et théologique, ecclésial et sacramentel, pénitentiel et ascétique. Au terme, l'"acte de prière" s'épanouit en "état de prière", en charité sans limite : un véritable amour pour Dieu et, dans cet amour de Dieu, l'amour véritable du prochain.



Au cœur de la tradition chrétienne, carrefour de rencontre entre les monachismes d'Orient et d'Occident, lieu d'un dialogue fécond entre la spiritualité des origines et ses expressions contemporaines, accueillant des auteurs de diverses traditions ecclésiales, les Editions Monastiques de l'Abbaye de Bellefontaine présentent des textes majeurs pour faire connaître aux chrétiens leurs racines profondes et leur fournir une source où désaltérer leur soif d'absolu.



9 782855 890968

Imprimé en France

ISBN 2.85589.096.5

ISSN 0768.021 X

Cahiers du Sud, Paris, 1953, rééditée dans la Collection Livre de Vie, n°83-84, Éditions du Seuil, 1968, p.224. C'est à cette dernière édition que nous faisons référence par la suite. Le texte complet de la grande *Philocalie* grecque, publiée à Venise en 1782 par Nicodème l'Hagiorite, est en cours de traduction (11 fascicules, dont 9 sont déjà publiés) sous la responsabilité d'un comité animé par le Père Boris Bobrinskoy, professeur à l'institut Saint-Serge de Paris, Éditions de Bellefontaine, collection Philocalie des Pères neptiques.

[2] H. de B., "La Prière du cœur", dans *Messenger de l'Exarchat*, 5, rue Petel, 75014 Paris, n° 13, 1er trim. 1953, p. 13.

[3] Cité par E. BEHR-SIGEL, "La Prière à Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe" dans *La douloureuse Joie*, collection Spiritualité Orientale, n° 14, Bellefontaine, 1974, p. 92.

[4] J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, collection Maîtres spirituels, n° 20, Éditions du Seuil, 1959, p. 22.

[5] JEAN CLIMAQUE, *L'Echelle sainte*, XXVIII, 9-10, Spiritualité Orientale, n° 24, Bellefontaine, 1978, p. 272 ; *Petite Philocalie...*, p. 91.

[6] *Petite Philocalie...*, p. 185.

[7] NIL DE LA SORA, *Règle*, chap. 2 (cité par MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, op. cit., p. 158); Saint Nil Sorsky (1435-1508), *La Vie, les écrits, la règle*, Spiritualité Orientale, n° 32, Bellefontaine, 1980, p. 51-53.

[8] THÉOPHANE LE RECLUS, cité par E. BEHR-SIGEL, op. cit., p. 102.

[9] *Homélies spirituelles de saint Macaire*, XV,20 (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 28); Spiritualité Orientale, n° 40, Bellefontaine, 1984, p. 188.

[10] GRÉGOIRE PALAMAS, *Petite Philocalie...*, p. 203, *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.

[11] E. BEHR-SIGEL,, dans *La douloureuse joie...*, op. cit., p. 106.

[12] Cité par E. BEHR-SIGEL, *ibid.*, p. 95.

[13] E. BEHR-SIGEL, *ibid.*, p. 107-108.

[14] THEOPHANE LE RECLUS, cité par E. BEHR-SIGEL, *ibid.*, p. 105.

[15] H. de B., op. cit., p. 21.

[16] SÉRAPHIM DE SAROV, *Instructions spirituelles*, in Irina GORAÏNOFF, *Séraphim de Sarov, Sa vie*, suivie de l'*Entretien avec Motovilov* et des *Instructions spirituelles*, collection Théophanie, DDB, 1979, p. 201.

[17] Métropolitain NICOLAS, *Sermons*, p. 25.

[18] Elie L'ECDICOS, *Petite Philocalie...*, p.123, *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 7, Bellefontaine, 1986, p.141.

[19] MAXIME LE CONFESSEUR,, A *Thalassius*, 22, PC 90, 321 A, (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 45).

[20] HÉSYCHIUS DE BATOS, *Petite Philocalie...*, p. 109; *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 3, Bellefontaine, 1981, p. 73.

[21] THÉOPHANE LE RECLUS, cité par E. BEHR-SIGEL, *La douloureuse joie...*, op. cit., p. 113.

[22] GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades* (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p.

127).

[23] ISAAC DE NINIVE, *Petite Philocalie...*, p.78.

[24] SAINT MACAIRE, *Homélies spirituelles*, XV,20 (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 28); Bellefontaine..., p. 188.

[25] I. GORAINOFF, Séraphim de Sarov..., op. cit., p. 208.

[26] Virgil GHEORGIU, *De la vingt-cinquième heure à l'heure éternelle*, Plon, 1965, p 35.

[27] GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades* (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, op. cit., p. 117).

[28] *Homélies spirituelles de saint Macaire*, V,25 (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 27); Bellefontaine..., p. 134-135.

[29] *Petite Philocalie...*, p. 81.

[30] Nicolas CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ*, trad. S. Broussaleux, Chevetogne, 1960, p. 140 (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 140).

[31] *Petite Philocalie...*, p. 221.

[32] *Petite Philocalie...*, p. 190; *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 10, Bellefontaine (à paraître).

[33] THÉOPHANE LE RECLUS, dans *Ascètes russes*, textes traduits et présentés par S. Tyszkiewicz et Th. Belpaire, Éditions du Soleil Levant, Namur (Belgique), 1957, p. 139.

[34] GRÉGOIRE PALAMAS, *Triades* (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p. 114).

[35] Nicolas CABASILAS (cité par J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, p... 142).

[36] Un moine de l'Église d'Orient, *Jésus, simples regards sur le Sauveur*, Chevetogne, 1960, p. 144.

[37] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, cité par H. de B., *La Prière du cœur*, op. cit, p. 16.

[38] Virgil GHEORGIU.

[39] Métropolite NICOLAS, *Sermons*, p. 178.

[40] Dom Théodore STROTMAN, *La Mère de Dieu, prémices des justifiés*, p. 20.

[41] M.J. SCHEEBEN, *La Mère virginale du Sauveur*, p. 72.

[42] SERAPHIM DE SAROV, *Instructions spirituelles*, in I. GORAINOFF, *Saint Séraphim de Sarov...*, op. cit., p. 238-239.

[43] Voir N. ARSENIEV et V. LOSSKY, *La paternité spirituelle en Russie aux XVIIIe et XIX siècles*, Spiritualité Orientale, n° 21, Bellefontaine, 1977.

[44] E. BEHR-SIGEL, "La Prière à Jésus", dans *La douloureuse Joie*, Spiritualité Orientale, n° 14, Bellefontaine, 1974, p. 117-120.

[45] *Récits d'un pèlerin russe*, trad. J. Laloy, Livre de vie, n° 63, Seuil, 1966, p. 56-57.

[46] *Ibid.*, p. 149.

[47] Archimandrite SPIRIDON, *Mes missions en Sibérie. Souvenirs d'un moine orthodoxe russe*, Éd. du Cerf, Paris, 1950 (réédité dans collection Foi vivante, n° 91, 1964), p. 19.

[48] *Ibid.* page 30.

[49] J. MEYENDORFF, *Saint Grégoire Palamas...*, op. cit., p. 120.

- [50] JEAN DE CRONSTADT, *Réflexions sur la liturgie de l'Église orthodoxe*, extraits dans *Ascètes russes*, textes traduits et présentés par S. Tyszkiewicz et Th. Belpaire, Éd. du Soleil levant, Namur, 1957, p. 182.
- [51] E. BEHR-SIGEL, dans *La douloureuse Joie*, *op. cit.*, p. 124.
- [52] *Petite Philocalie de la prière du coeur*, traduite et présentée par Jean GOUILLARD (Cahiers du Sud, Paris, 1953); nouvelle édition dans la collection Livre de vie, n° 83-84, Éditions du Seuil, Paris, 1968. Pour les références, j'indique : *Petite Philocalie...*
- [53] *Philocalie des Saints neptiques, recueillie parmi les saints Pères théophores, en laquelle l'esprit est purifié, illuminé et rendu parfait au moyen de la philosophie de la vie active et de la contemplation*. Réédition en cinq volumes, de 1956 à 1963, par les Éditions Astir, Athènes.
- [54] Cette publication est en cours de réalisation (11 fascicules, dont 9 sont déjà publiés) sous la responsabilité d'un comité animé par le P. Boris Bobrinskoy, professeur à l'institut Saint-Serge de Paris, Éditions de Bellefontaine, collection Philocalie des Pères neptiques. Pour les références : Philocalie..., fasc. —, Bellefontaine.
- [55] Pensées diverses, 1. Petite Philocalie..., p. 173; Philocalie..., fasc. 10 (à paraître) Bellefontaine.
- [56] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, XXVII,62, Spiritualité Orientale, n° 24, Bellefontaine, 1978, p. 284.
- [57] HÉSYCHIUS DE BATOS, *Sur la sobriété et la vigilance*, 2ème centurie, 94(96), *Petite Philocalie...*, p. 109 (traduction modifiée); *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 79.
- [58] CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, *Directions pour les hésychastes*, 49, *Philocalie...*, fasc. 1, Bellefontaine, 1979, p- 124.
- [59] *De la vie de saint Grégoire de Thessalonique*, trad. par Jacques Touraille, in *Contacts*, n° 96, 4ème trim. 1976, p. 274-280.
- [60] Un moine de l'Église d'Orient, *La Prière de Jésus*, Chevetogne, 1951, p. 94.
- [61] Edgar MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Éd. du Seuil, Paris, 1973.
- [62] Cf. le commentaire que donne saint Grégoire Palamas à ces termes pauliniens dans Jean MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éd. du Seuil, Paris, 1959, p. 247 ss.
- [63] *De la vie contemplative*, *Petite Philocalie...*, p. 185; Bellefontaine, fasc. 10 (à paraître).
- [64] L'expression est de saint Jean Climaque, au degré XXVII, 62 de *L'Échelle Sainte*, Bellefontaine,... p. 284.
- [65] JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, PG 95,60 D.
- [66] Voir NICOLAS CABASILAS, *La vie en Jésus-Christ*, trad. S. Broussaleux, Chevetogne, 2ème éd., 1960.
- [67] Voir Myrrha LOT-BORODINE, *La déification de l'homme*, Éd. du Cerf, Paris, 1970, p. 143 ss.
- [68] *Contre Apollinaire*, 52. PG 45,1249 D; 1251 A.
- [69] Voir par exemple Victor FRANKL, *Le Dieu inconscient*, Éd. du Centurion, Paris, 1975.
- [70] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, XXVII,7, Bellefontaine..., p. 274.
- [71] *Ibid.*, XXX, 38, p. 309.
- [72] *Récits d'un pèlerin russe*, collection Livre de vie, n° 63, Éd. du Seuil, Paris, 1966, p. 53.
- [73] *Ibid.*, p. 56-57.

[74] Macariana, *Petite Philocalie...*, p. 52.

[75] *Livre ascétique, Petite Philocalie...*, p. 119.

[76] "...tout soupire et tend vers la liberté des enfants de Dieu' (Rom. 8,20). Ce mystérieux mouvement de la création, ce désir inné dans les âmes, c'est la prière intérieure... elle est dans tous et en tout." *Récits d'un pèlerin russe...*, op. cit., p. 77.

[77] *Ibid.*, p. 19.

[78] *Ibid.*, p. 29.

[79] *Hom.* 55, éd. Théotoki, reprise à Athènes en 1895, p 325.

[80] SISOES 14, *Les sentences des Pères du désert*, collection alphabétique, traduite et présentée par Dom Lucien Regnault, Solesmes, 1981, p. 286-287.

[81] Voir par exemple Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Éd. Aubier, Paris, 1944, p. 129-141 : "Le mépris du monde".

[82] *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, éd. et trad. A.J. Wensinck, p. 13.

[83] Voir les *Centuries sur la charité*, trad. J. Pégon, Sources Chrétiennes, n° 9, Paris, 1945; et Irénée HAUSHERR, *Philaulie*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1952.

[84] Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, Aubier, Paris, 1944, p. 117.

[85] *Chapitres sur la vigilance*, 155, *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 66.

[86] *Écrits du Starets Silouane*, dans Archimandrite SOPHRONY, *Starets Silouane, moine du Mont-Athos. Vie - Doctrine - Écrits*, Éd. Présence, Paris-Sisteron, 1973, p. 404-412; des extraits ont été publiés dans *Silouane, Écrits spirituels (extraits)*, prés, par Divo Barsotti, trad. par L. A. Lassus, Spiritualité Orientale, n° 5, Bellefontaine, 1976.

[87] *L'Échelle sainte*, XXV, 14, Bellefontaine..., p. 221.

[88] "La mort du Christ sur la croix est le jugement du jugement", MAXIME LE CONFESSEUR, Pg 90,408 D

[89] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, VII,43, Bellefontaine..., p. 119.

[90] Il y a trois géants : de l'oubli, de la paresse et de l'ignorance. Saint GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Textes sur les commandements et les dogmes*, in *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.

[91] *Entretien avec Motovilov*, in Irina GORAÏNOFF, Séraphim de Sarov, Sa vie, suivie de l'Entretien avec Motovilov et des Instructions spirituelles, collection Théophanie, DDB, 1979, P. 185.

[92] *La vie en Jésus-Christ*, op. cit., p. 153ss.

[93] *Ibid*, p. 153.

[94] *Ibid*, p. 99-100.

[95] ISAAC LE SYRIEN, *Directions concernant la vie spirituelle*, in *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, trad. E. KADLOUBOVSKY et G.E.H. PALMER, Faber & Faber Ltd, Londres, 1951, p. 219 et p. 148.

[96] "Le moine qui veille est un pêcheur de pensées, qui sait distinguer sans peine, dans le calme de la nuit, les pensées, et les attraper", JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, XIX.5, Bellefontaine..., p. 188.

[97] *Ibid.*, XV, 52, p. 166.

- [98] *La vie en Jésus-Christ*, op. cit., p. 187-188.
- [99] NICÉTAS STÉTHATOS, *Trois centuries, pratique, physique et gnostique*, 2ème cent., 46, *Philocalie...*, fasc. 2; Bellefontaine, 1982, p. 86.
- [100] *L'Échelle sainte*, VII,8, Bellefontaine..., p. 114.
- [101] *Ibid*, 44, p. 119.
- [102] JEAN CARPATHOS, *Cent chapitres d'exhortation*, *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 102.
- [103] HÉSYCHIUS DE BATOS, *Centuries*, 113, *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 51.
- [104] *La femme et le salut du monde*, Éd. Casterman, Tournai-Paris, 1958, p. 220.
- [105] CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, *Centurie spirituelle*, 25, *Petite Philocalie*, p. 214; *Philocalie...*, fasc. 1, Bellefontaine, 1979, P- 78.
- [106] *Le Méthodos*, *Petite Philocalie.*, p. 161.
- [107] GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *De la vie contemplative*, *Petite Philocalie...*, p. 183; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [108] *Le Méthodos*, *Petite Philocalie.*, p. 161.
- [109] *De quelle manière l'esprit rentre dans le cœur*, *Petite Philocalie...*, p. 232.
- [110] *Noms divins*, ch. 4.
- [111] *L'Apologie des saints hésychastes*, *Petite Philocalie...*, p. 207-208; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [112] *L'Échelle sainte*, XXIX,16, Bellefontaine..., p. 275.
- [113] *Ibid.*, XXX.11, p. 306.
- [114] NICÉPHORE LE SOLITAIRE, *Traité de la sobriété et de la garde du cœur*, *Petite Philocalie...*, p. 151; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [115] *Le Méthodos*, *Petite Philocalie.*, p. 161.
- [116] GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *De la vie contemplative*, *Petite Philocalie...*, p. 184; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [117] CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, *Centurie spirituelle*, 26, *Petite Philocalie...*, p. 215; *Philocalie...*, fasc. 1, Bellefontaine, 1979, p. 80.
- [118] NICODÈME L'HAGIORITE, *De quelle manière...*, *Petite Philocalie...*, p. 231.
- [119] GRÉGOIRE PALAMAS, *Apologie...*, op. cit., *Petite Philocalie...*, p. 206; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [120] GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *L'hésychaste doit se tenir assis en prière...*, *Petite Philocalie...*, p. 192; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [121] NICÉPHORE LE SOLITAIRE, *Traité de la sobriété*, *Petite Philocalie...*, p. 152; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [122] GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *De la vie contemplative*, *Petite Philocalie...*, p. 183-184; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [123] CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, *Centurie spirituelle*, 15, *Petite Philocalie...*, p. 216; *Philocalie...*, fasc. 1, Bellefontaine, 1979, p 48-49.
- [124] *Ibid.*, 50, *Petite Philocalie...*, p. 216, *Philocalie...*, p. 129.

- [125] NICODÈME L'HAGIORITE, *De quelle manière...*, *Petite Philocalie...*, p. 230.
- [126] *Ibid.*, p. 231.
- [127] "Plaçant devant Dieu le miroir de son âme, il sera par lui illuminé comme un pur cristal reflète le soleil", HÉSYCHIUS DE BATOS, *Centuries*, 86(88), *Petite Philocalie...*, p. 103; *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 43.
- [128] *Le Méthodos*, *Petite Philocalie...*, p. 161
- [129] NICÉPHORE LE SOLITAIRE, *Traité de la sobriété*, *Petite Philocalie...*, p. 152; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [130] "Gardons de toute notre attention, à toute heure, notre cœur des pensées qui ternissent le miroir spirituel dans lequel a coutume de s'empreindre et de s'inscrire en lumière (phôteinographeïsthai) Jésus- Christ, Sagesse et Puissance de Dieu", PHILOTHÉE LE SINAÏTE, *Chapitres neptiques*, 23, *Philocalie...*, fasc. 7, Bellefontaine, 1986, p. 116.
- [131] *Les âges de la vie spirituelle*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 57-58.
- [132] BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA, *Correspondance*, Abbaye St-Pierre de Solesmes, 1972, lettres 267-269, p. 212-214.
- [133] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, XXVII,7, Bellefontaine..., p. 274.
- [134] Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, *op. cit.*, p. 95.
- [135] *De la contemplation...*, *Petite Philocalie...*, p. 181; *Philocalie...*, fasc. 10 (à paraître), Bellefontaine.
- [136] Jean DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, *op. cit.*, p. 309-326 : *L'Épéctase*.
- [137] "Dieu est d'autant plus invisible qu'il rayonne davantage dans l'esprit", écrit Syméon le Nouveau Théologien, *Préceptes...*, in *Writings from the Philokalia*, *op. cit.*, p. 129.
- [138] *Op. cit.*, p. 319.
- [139] *Hom. sur le Cantique des cantiques*, PG 44,941 A.
- [140] IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres*, Aux Romains, Sources Chrétiennes, n° 10, Cerf, 1951, p. 131.
- [141] ISAAC DE SYRIE, *Sentences*, Éd. Saint-Irénée, Paris, 1949, p.17.
- [142] *Entretien avec Motovilov*, in Irina GORAÏNOFF, Saint Séraphim..., *op. cit.*, p. 190.
- [143] *La prière*, *Petite Philocalie...*, p. 82.
- [144] *Récits d'un pèlerin russe*, *op. cit.*, p. 70-71.
- [145] JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, XV,52, Bellefontaine..., p. 166- 167.
- [146] *Ibid.*, XXX, 13, p. 306-307.
- [147] *Ambigua*, PG 91,1056 C.
- [148] *Sentences*, *op. cit.*, p. 22.
- [149] Dimitri MEREJKOWSKI, *Le dernier saint*, 1905. Repris dans *Sur le chemin d'Emmaüs*, Gallimard, Paris, s.d., p. 87.
- [150] *Récits d'un pèlerin russe*, *op. cit.*, p. 57.
- [151] MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, 23, PG 91,697 D.
- [152] *Ibid.*, 4, 672 C.

- [153] Interview d'Edgar Morin à propos de son ouvrage *La Méthode*, t. I : *Nature de la nature*. Éd. du Seuil, 1977, paru dans le *Nouvel Observateur* du 10.05 1977, p. 102.
- [154] *Sentences*, éd. St-Irénée, p. 18.
- [155] Sentence 38, éd. Théotoki, p. 164.
- [156] Trad. de Jacques Touraille (à paraître dans la collection *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 11, Éditions de Bellefontaine).
- [157] Archimandrite SPIRIDON, *Mes missions en Sibérie*, collection *Foi vivante*, n° 91, Éd. du Cerf, Paris, p. 43-44.
- [158] *Chapitres de la prière*, 121, 122, 124, *Philocalie...*, fasc. 8, Bellefontaine, 1987, p. 61; cf. 1. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne, Paris, 1960, p. 157-159.
- [159] Sentence 58, éd. Théotoki, p. 239.
- [160] *Sentences*, éd. St-Irénée, p. 17.
- [161] *Ibid.*, p. 8.
- [162] *Ibid.*, p. 13.
- [163] "Un frère ne possédait en tout et pour tout qu'un évangile; il le vendit et en dépensa le prix en nourriture aux affamés; ajoutant ce mot mémorable : ce que j'ai vendu, c'est le livre même qui me dit 'Vends ce que tu as et donne aux pauvres' " (ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 97, éd. A. Guillaumont, S.C., n° 171, Cerf, 1971, t. II; cité par I. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 33).
- [164] Trad. fr. dans "Contacts" : *Mère Marie* (1891-1945), n° 51, 3ème trim. 1965, p. 194-211.
- [165] *Ibid.*, p. 209.
- [166] Irina GORAINOFF, *Saint Séraphim...*, *op. cit.*, p. 67.
- [167] HÉSYCHIUS DE BATOS, *Centuries*, II, 54(56), *Petite Philocalie...*, p. 108; *Philocalie...*, fasc. 3, Bellefontaine, 1980, p. 66.
- [168] *Chapitres pratiques et théologiques*, C.XXIII, *Philocalie grecque*, tome III, p. 261 (à paraître dans la collection *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 11, Éditions de Bellefontaine).
- [169] Archimandrite SOPHRONY, *Starets Silouane...*, *op. cit.*, p. 43.